INTRODUCCION
AL
ANTIGUO TESTAMENTO

VOLUMEN DOS

El Pentateuco y los Profetas Anteriores

por

R. K. HARRISON

Profesor de Antiguo Testamento

Wycliff College, Universidad de Toronto

T.E.L.L.
P.O. BOX 28
JENISON, MI. 49428
E.E.U.U.

INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT

por

Roland Kenneth Harrison

ISBN 0-8028-3107-9

traducido por

Pedro Vega

INTRODUCCION AL ANTIGUO TESTAMENTO

Volumen Dos

THE EVANGELICAL LITERATURE LEAGUE
P.O. BOX 28
JENISON, MICHIGAN 49428

EEUU

ISBN 0-939125-75-7

ABREVIATURAS

AASOR	*The Annual of the American Schools of Oriental Research*
AAT	L. E. T. André, *Les Apocryphes de l'Ancient Testament* (1903)
AJ	Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* (1961)
AJA	*American Journal of Archaeology*
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literature*
ANE	J. B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East* (1958)
ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1950)*
AP	W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (1962)
APOT	R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (1913), 2 tomos
ARAB	D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (1926), 2 tomos
ARE	J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (1906-07), 5 tomos
ARI	W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1955)
BA	*The Biblical Archaeologist*
BACP	Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* 1953)
BANE	G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East* (1961)
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BCIA	L. H. Brockington, *A Critical Introduction to the Apocrypha* (1961)
BCNE	H. Frankfort, *The Birth of Civilisation in the Near East* (1956)
BHI	J. Bright, *La Historia de Israel* (1959)
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BPAE	W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (1963)
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenchaft*
CAEM	A. L. Perkins, *The Comparative Archaeology of Early Mesopotamia* (1949)
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*

DILOT	S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (edición de 1912)
DJD	D. Barthélemy y J. T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert* I. Qumrán, Cueva I (1955); II Murrabba'at (1961)
EB	*Encyclopedia Biblica* (1899), 4 tomos
EQ	*The Evangelical Quarterly*
ERE	J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (1911-12), 12 tomos
ET	*The Expository Times*
ETOT	O. Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction* (1965)
FSAC	W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Ed. 1957)
GBB	C. H. Gordon, *Before the Bible* (1602)
GI	M. Noth, *Geschichte Israels* (1950)
HDB	J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible* (1911), 5 tomos
HNTT	R. H. Pfeiffer, *A History of New Testament Times* (1949)
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IAMM	H. A. Frankfort, et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (1948)
IB	*The Interpreter's Bible* (1952-1957), 12 tomos
IBOT	W. O. Oesterely, y T. H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* (1934)
ICC	*International Critical Commentary*
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962) 4 tomos
IHANE	R. C. Dentan (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near East* (1955)
IOTT	C. H. Gordon, *Introduction to Old Testament Times* (1953)
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopedia* (1915)
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JE	*The Jewish Encyclopedia* (1901-1905), 12 tomos
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*

JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KRI	Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, versión inglesa de Moshe Greenberg (1940)
LAP	J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (edición de 1946)
MNHK	E. R. Thiele, *The Misterious Numbers of the Hebrew Kings* (edición de 1965)
MTA	B. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (1957)
NBD	*The New Bible Dictionary*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
OFTD	A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development* (1961)
OTMS	H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (1951)
PEF	*Palestine Exploration Fund*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PG	*Patrologia Graeca* (ed. Migne)
PIOT	R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (1941)
PJB	*Paläastinajahrbuch*
PL	*Patrologia Laina* (ed. Migne)
PTR	*Princeton Theological Review*
RA	*Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RB	*Revue Biblique*
RDM	H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel* (1935)
RHPR	*Revue d' histoire et de philosophie religieuses*
RSL	H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (1952)
SRA	*Syria, Revue d'Art orientale et d'archéologie*
TAL	C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature: A Brief Introduction* (1945)
TH	O. R. Gurney, *The Hittites* (1952)
UC	C. L. Wooley, *Ur of the Chaldees* (edición de 1950); en español, *Ur de los Caldeos* (1975)

UC	C. L. Wooley, *Ur of the Chaldees* (edición de 1950); en español, *Ur de los Caldeos* (1975)
UL	C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (1949)
UP	M. Noth, *Überliferungsgeschichte des Pentateuchs* (1948)
VDJD	G. Vermes, *Discovery in the Judean Desert* (1956)
VT	*Vetus Testamentum*
WBA	G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1957)
WHAB	G. E. Wright y F. V. Filson, *Westminster Historical Atlas to the Bible* (edición de 1953). En español: *Atlas HistóricoWestminster de la Biblia* (1971).
WJ	Flavio Josefo, *Wars of the Jews* (edición de 1829). En español, *Guerra de los Judíos* (1961)
WMTS	M. Burrows, *What Mean These Stones?* (1941)
YIOT	E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (edición de 1960, reimpreso in 1963). En español, *Una introducción al Antiguo Testamento* (TELL, 1977)
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

CDC	*Cairo Damascene Covenanter*
1QIsa[a]	Rollo de Isaías del Monasterio de San Marcos
1QIsa[b]	Rollo de Isaías de la Universidad Hebrea
1Q, etc.	La primera Cueva de Qumrán, etc.
1QH	Rollo de Himnos de Qumrán
1QM	El rollo militar de Qumrán
1QpHab	Comentario de Habacuc de Qumrán
1QS	*The Community Rule o Manual of Discipline*
AV	Versión Autorizada o de King James (en inglés, 1611)
RV	Versión Revisada en Inglés (1881)
RSV	Revised Standard Version (1952)
LXX	Versión griega de Los Setenta o Septuaginta
RVR	Versión castellana de Reina Valera (1960)
AT	*Altes Testament* o Antiguo Testamento
OT	Old Testament
c.	capítulo
m.	muerto
ed.	edición de, editado por, editor
Tr. In.	Traducido al inglés (por)
TM	Texto Masorético
n.	nota
s.f.	sin fecha
gr.	grabado
N.F.	*Neue Folge*
NT	Nuevo Testamento, *Neues Testament*
S.A.	Serie antigua
rev.	revisión, revisado por
tr.	traducido por
V.F.	*Vierte Folge*

TABLA DE CONTENIDO

VOLUMEN DOS

OCTAVA PARTE

EL PENTATEUCO

I. EL ESTUDIO DEL PENTATEUCO

La primera gran división del canon hebreo está formada por los cinco libros con que comienza nuestra Biblia castellana. Por mucho tiempo estuvo asociada en la antigua mente judía con las actividades legislativas de Moisés, y en el período post-exílico la colección llegó a conocerse como la "Torah" o Ley. Este nombre propio derivó de la raíz hebrea ידה, uno de cuyos significados es “enseñar.” La Torah era un manual de instrucciones o de consejo, uso que estaba en completa conformidad con el énfasis que la tradición había puesto en el elemento legal dominante en esta colección de escritos. Ello no minimizaba la importancia de las secciones históricas o narrativas de la Torah, porque se reconocía que el mencionado material constituía el escenario temporal esencial para la legislación misma.

El carácter fundamentalmente legal de la Torah se puede apreciar por las muchas referencias que la Biblia hace a la Ley de Dios (Neh. 10:28s), al “libro de Moisés” (Ez. 6:18; Neh. 13:1; Mr. 12:26), La “Ley” (Jos. 8:34; Ez. 10:3; 2 Cr. 14:4; Lc. 10:26), al “Libro de la Ley de Moisés” (Jos. 8:31; 23:6; 2 R. 14:6; Neh. 8:1), [1] y otras expresiones análogas. Por primera vez se llama “Pentateuco” a la Torah en un comentario de Orígenes sobre el Cuarto Evangelio, [2] aunque es probable que esta designación, de la palabra griega *πέντε* (“cinco”) y *τεῦχος* (“rollo”), [3] podría haber sido empleada por los judíos helenistas de Alejandría en una fecha tan antigua como el primer siglo de la era cristiana para hacerlo coincidir con la descripción talmúdica de la Torah como חמשה הומשי תודה (“los cinco quintos de la Ley”; cf. *Sanhed.* 28a). En Latín, Tertuliano empleó “Pentateuco” como nombre propio en sus discusiones con los marcionitas.[4]

El título hebreo de cada uno de los cinco libros es sencillamente la palabra inicial de la obra; el título en español derivó del griego (a través del latín), e indica el tema inicial de cada libro. aparte de Números, Filón utilizó los títulos griegos, y da testimonio de la división del Pentateuco en cinco secciones, como lo hace Josefo. Esta forma de división era conocida por los que hicieron la traducción LXX de la Torah hacia el año 250 A.C., y esto en sí mismo refleja una tradición bastante antigua. Sin duda, la división de la Torah en cinco partes fue sugerida tanto por la naturaleza de los temas como por el hecho de que los pergaminos en rollo en que se escribía primitivamente probablemente podía contener solamente un quinto de todo el Pentateuco.

Como Pfeiffer ha señaldo, cabe notar que el Pentateuco es una sola obra en cinco volúmenes, y no una colección de cinco libros diferentes.[5] También hay otro sentido en que se puede considerar como la primera etapa de una obra de nueve tomos, esto es, desde Génesis hasta Reyes, que describe la historia hebrea y de las instituciones religiosas desde la creación hasta los sucesos que siguieron como consecuencia inmediata de la caída de Jerusalén el año 587 A.C. Así, como Weiser ha mostrado, después de poner la creación de la tierra en un escenario universal, el Pentateuco describe el modo en que Israel llegó a existir como un pueblo y presenta las tradiciones fundamentales de los hebreos hasta el momento previo a su entrada en la Tierra Prometida.[6] Según este patrón los libros se pueden resumir a grandes rasgos como sigue:

I. Historia primitiva con un trasfondo, Gn.1-11
II. Historia de los Patriarcas, Gn 12-50
III. La opresión de Israel y preparativos para el Exodo, Ex. 1-9
IV. El Exodo, la Pascua y la llegada a Sinaí, Ex. 10-19
V. El Decálogo y el Pacto en Sinaí, Ex. 20-24
VI. Leyes relacionados con el Taberáculo y el sacerdocio aarónico, Ex. 25-31
VII. La violación idolátrica del Pacto, Ex. 32-34
VIII. La implementación de las reglas respecto del Tabernáculo, Ex. 35-40
IX. La ley de las ofrendas, Lev. 1-7
X. La consagración de los sacerdotes y ofrendas inicialeas, Lev. 8-10
XI. Las leyes de la purificación, Lev. 11-15
XII. El Día de la Expiación, Lev. 16
XIII. Leyes acerca de la moralidad y la pureza, Lev. 17-26
XIV. Votos y diezmos, Lev. 27
XV. Censos y leyes, Nm. 1-9
XVI. El viaje desde Sinaí hasta Cades, Nm. 10-20
XVII. Peregrinaciones hasta Moab, Nm. 21-36
XVIII. Repaso histórico del período del desierto, Dt. 1-4
XIX. Segundo discurso con una introducción exhortatoria, Dt. 5-11

XX. Colección de estatutos y derechos, Dt. 12-26
XXI. Maldiciones y bendiciones, Dt. 27-30
XXII. El ascenso de Josué y la muerte de Moisés, Dt. 31-34

Aparte de los libros de Génesis y Deuteronomio que presentan problemas especiales, la división del texto hebreo en los cinco libros actuales dificultosamente concuerda con la estructura del material mismo. Si se hubiera dividido en Ex. 19 y Nm. 10, respectivamente, los contenidos hubieran estado divididos en tres categorías muy adecuadas consistentes en la historia de Israel hasta el período del Sinaí, la revelación en Sinaí mismo, y la partida desde la península en dirección a los llanos de Moab.

A. ANTECEDENTES DE LA HIPOTESIS EVOLUCIONISTA

No hay razones para dudar que hacia el tiempo de Esdras se consideraba el Pentateuco como la revelación autoritativa de Dios a Moisés, y norma de fe y moral. Desde aquel tiempo ha sido tradicional que el judaísmo, el islamismo y el cristianismo acepten a Moisés, no solamente como el mediador de las leyes divinamente reveladas (Ex. 18:13ss.; 34:28, *et al* .), sino también como el autor de todo el Pentatueco. Escritores antiguos tales como el compilador del Eclesiástico (24:23), Filón, Josefo y las autoridades mishnaicas y talmúdicas aceptaban sin cuestionamientos la autoría mosaica de la Torah.[7] La única duda que surgió fue respecto del pasaje relacionado con la muerte de Moisés (Dt. 34:5s.), y en relación con esto, Filón y Josefo afirman que Moisés describe su propia muerte, mientras el Talmud acredita a Josué la composición de ocho versos de la Torah, presumiblemente la sección final de Deuteronomio.

Tan rígida llegó a ser la tradición acerca de la autoría mosaica del Pentateuco, que negarla era, para algunos judíos por lo menos, equivalente a autoexcluirse del Paraíso.[8] Esta actitud fue atacada en los principio de la era cristiana por sectarios de diferentes posiciones.[9] 2 Esdras 14:1-48 presenta un relato en que se cuenta cómo la Torah perdida, junto con otros libros, fue dictada por Esdras por inspiración divina a cinco secretarios en un plazo de cuarenta días.[10] Opiniones como éstas influyeron a algunos teólogos cristianos al punto que Jerónimo, por ejemplo, parece haber vacilado entre Moisés y Esdras como el autor del Pentateuco.[11] Los nazarenos negaban la autoría mosaica de la obra, al igual que

Celso y Ptolomeo, que también cuestionaban su unidad literaria, mientras las *Clementine Homilies* sostenían el radical punto de vista según el Pentateuco era una transcripción corrupta y extravagante de los pronunciamientos orales de Moisés.

La existencia de algunas glosas en el texto que indican un intervalo de tiempo entre el período del autor y el de Moisés (e. g. Gn. 12:6; 13:7; 32:33; Dt. 3:14; 34:6 *et al.*) llevó a algunos eruditos ojudíos de la Edad Media a cuestionar la autoría mosaica del Pentateuco como un todo. Sobre esa base, Ibn Ezra (1088-1167) escribe que un cierto Rabbí Isaac (quizás Isaac de Toledo, 982-1057) había fechado Gn. 36:31 en el reinado de Josafat, opinión que él mismo censuró. Un comentarista católico medieval, A. Du Maes, en una obra titulada *Josuae Imperatoris Historia*, publicada en 1574, sostiene que el Pentateuco fue compilado por el escriba Esdras de antiguas fuentes escritas, basando su opinión mayormente en la frecuencia de nombres puestos por escribas posteriores a lugares tan antiguos como Lais (Dan) y Quiriat Arba (Gn. 14:14; Dt. 34:1; Gn. 13:18; 23:2, *et al.*).

El comentarista jesuita español B. Pereira, en su obra sobre Génesis (1594-1600), reconoce la posibilidad de que al Pentateuco Mosaico se le hayan hecho agregados posteriores por los escribas. Un cuarto de siglo más tarde sustentó un punto de bista similar J. Bonfrére. El filósofo Thomas Hobbes, en su *Leviathan* (1651) adopta la posición de Du Maes, aunque da crédito a Moisés por todo el Pentateuco que se le atribuye. Las aparentes discrepancias y anacronismos que confundieron a algunos exegetas judíos de la Edad Media también dieron problemas al filósofo Benedicto de Spinoza, que en su *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) concluye que Esdras había compilado la historia de su nación, utilizando una gran cantidad de material antiguo incluyendo algunos escritos de Moisés, y que él mismo había interpolado el Deuteronomio, que, según Spinoza, comprendía el código legal promulgado por Esdras.

En cierto sentido se podría decir que las especulaciones de Spinoza introdujeron el período del estudio crítico del Pentateuco, el que fue iniciado con seriedad con las teorías divisivas de autoría propuestas por el autor católico romano Richard Simon en 1678 y por el arminiano Jean Le Clerc en 1685, era en que gran parte de la erudición especializada en Antiguo Testamento se vio confinada al estudio del Pentateuco. En la primera parte de esta obra se presenta una reseña completa de las diversas tendencias en esta área, por lo que en este punto bastará con recapitular en forma de breve boceto el desarrollo de la crítica literaria.

El año 1753 se produjo el primer intento de formular una teoría documentaria sobre el origen del Pentateuco cuando el médico francés Jean Astruc publicó en forma anónima sus especulaciones en una obra que sostenía que Moisés había compilado el Génesis de dos "*mémoires*" antiguas principales y de una cantidad de documentos más breves.[12] Identifica las fuentes principales a partir del uso no intercambiable de los nombres divinos יהוה (Jehová) y אלהים (deidad); y, en conformidad con la forma desarrollada de esta teoría, las secciones que emplean el segundo nombre corresponden a una fuenta A y las que utilizan el primero vienen de una fuente B. Según la opinión de Astruc, esta formulación bastaba para dar razón de las repeticiones y pretendidas discrepancias que algunos críticos anteriores habían observado, pero es importante notar que Astruc no niega la autoría mosaica del Génesis, y en realidad en alguna medida la defendía. También reconoce algo que la mayoría de sus sucesores críticos no reconoce, a saber, que los nombres divinos no se pueden utilizar satisfactoriamente como criterio con el propósito de analizar toda la Torah.

La obra de Astruc con las fuentes A y B lo convenció de que los nombres divinos eran inadecuados para dividir el Génesis en supuestas "*mémoires,*" y no fue tardo en señalar que algunos pasajes tales como Gn. 14 de ningún modo se prestan para un análisis documentario. A fin de completar su obra, encontró necesario invocar la presencia de vestigios de diez fuentes de origen madianita o árabe de su material A y B, y cuando se probó que estas inserciones eran insuficientes para satisfacer sus necesidades críticas se vio forzado a descubrir la existencia de algunas "interpolaciones" textuales.[13]

El mérito permanente de este acercamiento está en la aseveración de que Moisés podría haber utilizado memorias escritas en su propósito de compilar el Génesis. En ello Astruc estaba afirmando correctamente los hechos del caso. Su error fundamental está en su estimación subjetiva de la naturaleza y alcance de la fuente de material subyacente y el hecho de ignorar los principios por los cuales se hacían las compilaciones de documentos y libros en el antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, bien podría haber estado consciente de ello en alguna medida, porque tuvo buen cuidado en insistir que su criterio básico, los nombres divinos, eran inadecuados para el propósito de analizar el libro de Génesis dividiéndolo en documentos.

Uno podría pensar que las dificultades del acercamiento de Astruc a los problemas asociados con la composición del Génesis debieran haber dejado muy

claro a los posibles sucesores en el campo que se necesitaba una reconsideración crítica de los métodos de Astruc. Pero no ocurrió así, y sin que nada lo desalentara, un estudioso alemán, llamado J. G. Eichhorn, publicó un *Einleitung* en tres tomos (1780-83), en que expandió los puntos de vista de Astruc convirtiéndolos en una forma primaria de la teoría documentaria clásica. Aunque reclama ser independiente de Astruc, el acercamiento fundamental de Eichhorn era esencialmente el mismo que el adoptado por el médico francés. Finalmente abandonó sus opiniones previas en cuanto a la autoría mosaica del Pentateuco, dividió Génesis y Exodo 1-2 en fuentes designadas J(ehovista) E(lohista), y sostuvo que había sido editado por un redactor desconocido.

Siguiendo la tendencia popularizada por Eichhorn, el sacerdote católico romano escocés Geddes investigó las "*mémoires*" identificadas por Astruc y, entre 1792 y 1800, desarrolló la hipótesis fragmentaria acerca de los orígenes del Pentateuco. La teoría sostiene que la Torah fue compilada por un redactor desconocido a partir de numerosos fragmentos originados en diversos círculos, uno Elohísta y otro Jehovista, y que probablemente había alcanzado su forma final hacia el reinado de Salomón en Jerusalén. En esta hipótesis Geddes fue seguido por J. S. Vater, que trató de rastrear el desarrollo del Pentateuco a partir de más de treinta fragmentos, y, en grado menor, por W. M. De Wette, que sostiene que gran parte del material legislativo era comparativamente tardío en naturaleza, no anterior a la época de David.[14] De Wette también siguió a Jerónimo al identificar el Deuteronomio con el código legal recuperado del Templo durante el reinado del rey Josías.

El énfasis de De Wette sobre un documento básico suplementado por numerosos fragmentos fue desarrollado en 1831 por H. Ewald, que en una revisión bibliográfica de la obra de J. J. Stähelin, *Kritische Untersuchungen über die Genesis* (1830), sostiene que el documento principal del Pentateuco era la fuente Elohista, que contenía la narración desde la creación hasta los comienzos de la ocupación por Josué, y que esta era suplementada por el relato Jehovista, cuyo complilador fue también el redactor final del material como un todo. En un período posterior, Ewald abandonó la "teoría suplementaria" y sostuvo que el Pentateuco contenía fragmentos que no provenían de J, ni de E, ni tampoco de Deuteronomio.

B. LAS TEORIAS MODERNAS SOBRE LOS ORIGENES DEL PENTATEUCO

La forma moderna de la teoría del origen del Pentateuco en base a fuentes documentarias subyacentes hizo su aparición con la obra de Hupfeld, que trató de remediar las dificultades de la "hipótesis suplementaria" introduciendo una cantidad aun mayor de suplementeos. En su *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuen untersucht* (1853), sostiene que los pasajes J constituían un documento continuo más que suplementos de una fuente anterior E y que el material Elohista mismo era compuesto y estaba formado por el original Elohista (E^1) y el Elohista más reciente (E^2). Según Hupfeld, los tres documentos fueron compilados en su forma presente por un redactor cuyo acercamiento a su tarea ocasionó muchas de las "dificultades" del Pentateuco. Un año más tarde, cuando E. Riehm publicó su *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab* (1854), obra que procuraba demostrar el carácter independiente de Deuteronomio, los cuatro documentos principales de la escuela liberal fueron determinados y fechados en el orden E^1, E^2, J, y D.

La hipóstesis evolutiva dio un paso adelante con la obra de K. H. Graf, que adoptó la sugerencia de E. G. Reuss, J. F. L. George y W. Vatke en el sentido de que la legislación levítica era posterior a a la fecha atribuida al Deuteronomio, y que no podría haberse originado antes del período exílico. Consecuentemente afirmaba que la fuente designada como E^1 y conocida como P [*Priestly Code* = Código Sacerdotal] por los especialistas liberales modernos, era el más reciente y no el más antiguo de los documentos que hay tras el Pentateuco. Esta conclusión significaba un cambio en el orden anterior E^1, E^2, J, D, y preparó el escenario para un debate en cuanto al orden cronológico correcto, si era EJDP (E^2JDE^1) o JEDP. Cuando Abraham Kuenen, que (en parte por lo menos) había trabajado independientemente de Graf, publicó su *De Godsdienst van Israel* (1869-70), aseguró el éxito de la secuencia JEDP de Graf, que también encontró apoyo en la obra titulada *Das Vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, publicada en 1874 por August Kayser.

Le tocó a Julius Wellhausen, en su *Die Composition des Hexateuchs* (1876-77) llevar esta hipótesis a su más alto punto de desarrollo. En esta obra y en publicaciones subsecuentes sostiene que las partes más antiguas del Pentateuco

vinieron de dos documentos originalmente independientes, el Jehovista y el Elohista. El primero de fecha 850 A. C. aproximadamente, procedía de algunos círculos religiosos del reino del sur; el segundo emanó supuestamente del reino del norte hacia el año 750 A.C. Los dos fueron combinados por un redactor o editor desconocido (R^{JE}) hacia el año 650 A.C. Wellhausen considera el Deuteronomio como un producto de la época de Josías, hacia el año 621 A. C. y sostiene que fue agregado a la colección existente por otro editor más (R^{D}) hacia el año 550 A.C., para producir un grupo de material de Pentateuco que equivale a JED. El Código Sacerdotal, que según la suposición de los teóricos literarios fue compilado entre 500 A.C. y 450 A.C. por autores sacerdotales, fue agregado por otro redactor anónimo (R^{P}) al material ya existente para producir JEDP hacia el año 400 A.C.; y el Pentateuco en su forma existente emergió hacia el año 200 A.C.

La mayoría de las más grandes introducciones al Antiguo Testamento suministrarán al estudiante una masa abrumadora de datos relacionados con el contenido de los supuestos documentos. Aunque no es la intención de este autor reproducir este tipo de material, puede ser bueno, en esta coyuntura, presentar un breve boceto de lo que se pretende ha sido el contenido de esas fuentes en general.

El relator Jehovista (J), que es postulado como proveniente del siglo noveno A.C., surgió supuestamente en Judá, pensamiento que se debe a las referencias acerca de la expansión territorial en Génesis (Gn. 15:18; 27:40) y a la ascendencia general de Judá, según se la describe en las fuentes de material que se han individualizado (cf. Gn. 49:8ss.). En este supuesto documento se pueden encontrar relatos que tratan de eventos ocurridos entre el tiempo de la creación y la entrada de Israel en Canaán. Se considera que el estilo literario constituye un ejemplo sobresaliente de composición épica, digna de la tradición de Homero. Como ocurre con otros documentos propuestos como fuentes del Pentateuco, siempre ha sido tema de alguna disputa la extensión de J, y este factor ha impedido la determinación segura de una fecha. Los proponentes de la fuente J sostienen que es intensamente nacionalista en perspectiva, y muestra un particular interés en dejar registradas las actividades de los patriarcas hebreos. Desde el punto de vista teológico se alega que es notable por la representación antropomórfica de la divinidad, que frecuentemente tomaba una forma cuasi humana y mantenía comunión con los hombres.

Los defensores de la teoría Graf Wellhausen generalmente dan a la fuente Elohista (E) una fecha que generalmente es un siglo más reciente que J, y se postula para ella un origen efraimita en base a la omisíon de las historias de Abraham y Lot, que tenían que ver con Hebrón y las ciudades de la llanura, y también dado el énfasis especial que se piensa se le dió a Betel a Siquem (Gn. 28:17; 31:13; 33:19s.). Una razón más para proponer un origen norteño a este material está en la prominencia que se da a las actividades de José, el antepasado de las tribus del norte, Efraín y Manasés. Se supone que este pretendido documento contiene un relato menos continuado que J, y en todo caso se le cosidera más fragmentario. Se le encuentra teológicamente interesante en razón de su énfasis religioso y moralista, ejemplo notable de lo cual es el mandamiento de sacrificar a Isaac (Gn. 22:1ss.) como un medio de enseñar al patriarca Abraham que la verdadera ofrenda sacrificial es un asunto motivado internamente y no es cuestión de ritual externo.

El supuesto documento Deuteronómico (D) corresponde en gran medida al libro canónico de Deuteronomio. En el acercamiento de la escuela Graf-Wellhausen es fundamental el punto de vista que sostiene que el libro de la ley descubierto en el tiempo de Josías (2 Ry. 22:3ss.) comprende por lo menos parte, si no la totalidad, de Deuteronomio. Se llama la atención a la correspondencia entre D y la tendencia de la reforma religiosa promulgada bajo Josías, particularmente con respecto a la centralización (2 Ry. 23:4ss.; Dt. 12:1ss.) y purificación (2 Ry. 23:4ss.; Dt. 16:21; 17:3; 18:10s.) del culto. D encarna una filosofía de la historia que formula las condiciones para la bendición y el juicio divino y demuestra la necesidad de un pronunciado sentido de justicia social bajo las normas de la relación del Pacto. Para la escuela crítica, D comprende una colección de exhortaciones y enunciados legales compilados durante las apostasías de Manasés y combinado editorialmente con J y E después del tiempo de Josías.

El Código Sacerdotal (P, de *priest*, sacerdote) es considerado como una compilación de materiales ceremoniales y legales codificados de tal modo que pudieran organizar la estructura legal de la teocracia judía post-exílica. Aunque se sostiene que P contiene algunas secciones narrativas, se piensa que le preocupaba más la mecánica de las genealogías y los orígenes de las prácticas rituales y legales y de los conceptos más que el registro directo de los acontecimientos. La naturaleza altamente detallada de gran parte de su contenido, como ocurre con sus descripciones del tabernáculo (Ex. 25:1-27:21), junto con el complejo material ritual y legal que preserva, ha sido tomado como una indicación del hecho de que

la fuente tuvo su origen en el período post-exílico. La perspectiva teológica del documento P concibe a Dios utilizando la legislación como un medio de gracia, en que los conceptos de santidad y pureza ceremonial podrían servir como un vehículo para dar la bendición divina a Israel.

El acercamiento evolucionista de la escuela Graf-Wellhausen demostró ser extremadamente atractivo para las tendencias naturalistas de la mentalidad teológica contemporánea. Principalmente a través de los escritos de W. Robertson Smith y S. R. Driver, el sistema de análisis documentario de Graf-Wellhausen obtuvo una amplia aceptación en el mundo de habla inglesa. Por muchos años fue venerada como axiomática para la fe y la práctica de los especialistas en Antiguo Testamento, y cualquier individuo que fuera bastante imprudente como para criticarla o tratar de rechazarla corría el riesgo de hacerse acreedor de las burlas de sus colegas y de quedar relegado al olvido académico. Ha sido solo en tiempos recientes que los descubrimientos arqueológicos y otros descubrimientos ha obligado a los eruditos a adoptar un acercamiento mucho más crítico a la posición wellhauseniana en general, y el resultado cada vez más frecuente ha sido la formulación de evaluaciones radicales de ella.

El análsis documentario de los materiales en las primeras porciones del canon hebreo de las Escrituras no se detuvo en la obra de Wellhausen. Siguiendo una sugerencia hecha en 1883 por Karl Budde, Rudolf Smend hizo el intento de formular una especie diferente de hipótesis documentaria.[15] Sostiene la existencia de dos Jehovistas, J^1 y ^{2}, considerándolos como dos autores paralelos cuya actividad literaria se hizo evidente a través del Hexateuco. Aunque cree que D y P están marcados por muchas adiciones y suplementos, insiste en la unidad de la fuente Elohista. El material que Smend describe como J^1 fue identificado por Otto Eissfeldt como una "fuente laica" (L) o *Laienquelle,* porque estaba en marcado contraste con el documento sacerdotal y enfatizaba el ideal nómada en oposición al modo canaanita de vida.[16]

Morgenstern pretende haber descubierto un documento ceneo [K, de Kenite], que supuestamente trata algunos detalles biográficos de la vida de Moisés y describe las relaciones entre Israel y los ceneos.[17] Siguiendo la misma línea general, R. H. Pfeiffer piensa haber detectado la existencia de una fuente no israelita en Génesis, la que designa como S (Sur o Seir).[18] Sostiene que difiere materialmente de la "fuente laica" identificada por Eissfeldt y también de J^1, se limita a Génesis y que se caracteriza por sus propias preocupaciones. La división

del material sacerdotal por von Rad en dos segmentos principales, P^A y P^B,[19] fue un vástago de las tendencias atomizadoras que tuvieron su expresión en los escritos de B. Baentsch, que en su comentario sobre Levítico en la serie Nowack *Handkommentar* (1903) profesa encontrar no menos de siete fuentes principales de P, y la actividad de por lo menos dos redactores.

A pesar de que las minuciosas disecciones de la escuela analítica literaria habían caído en desuso en gran medida hacia la década del 20, C. A. Simpson se burló de las tendencias en Inglaterra a continuar la búsqueda de fuentes documentarias a través del Hexateuco con todo el fervor de una era ya pasada de análisis del estilo.[20] Desafiando las críticas fundamentales levantadas contra sus métodos por Rowley[21] y otros, Simpson publicó su *Composition of the Book of Judges* (1957), en que continuó empleando sus subjetivas técnicas.

Quizás la credulidad de los fieles fue probada en su grado máximo en 1958 cuando Eissfeldt siguó insistiendo en la presencia de un documento L en Génesis.[22] Según él, hasta la hipótesis documentaria más completa debería dejar lugar para fragmentos aislados, y sobre esta base es claro que su deber era reunir estos elementos solitarios y combinarlos, quiéranlo o no, en otro documento relacionado con la fuente J. Parece que a Eissfeldt no se le ocurrió que el hecho mismo de su individualización—suponiendo por un momento que los fragmentos son genuinos tanto como el analista literario quisiera que sus lectores creyeran—militaba contra la posibilidad de que hubieran constituido una unidad documentaria o de haber manifestado tal carácter. Con el fin de adaptarlos a los propósitos del análisis documentario, estos fragmentos fueron encajados con precisión teutónica en otro "documento," para ser presentado para la aprobación del conjunto de eruditos del Antiguo Testamento. El relativamente poco entusiasmo con que esta novísima fuente fue recibida es un juicio elocuente sobre su validez.

En la parte primera de esta obra fue descrita la forma en que los peritos conservadores atacaron las diversas hipótesis divisivas acerca de los orígenes del Pentateuco. En 1847, F. W. Hengstenberg publicó una versión inglesa de su obra maestra sobre el Pentateuco bajo el título *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch,* y fue seguido por Drechsler en algunas de sus conclusiones.[23] H. Ch. Havernick, C. F. Keil, H. M. Wiener, E. Naville, W. Möller, J. Orr y muchos otros defendieron la autoría mosaica del Pentateuco en una u otra forma, mientras entre los eruditos liberales algunas de las conclusiones de la escuela analítica con

respecto a la fechación del Código Sacerdotal (P) eran fuertemente rebatidas por A. Dillmann, H. L. Strack. W. W. Graf Baudissin y E. König, así como en los primeros escritos de R. Kittel.

Más recientemente la metodología del protestantismo liberal del siglo diecinueve estuvo bajo los ataques de R. D. Wilson, O. T. Allis, G. Ch. Aalders, E. J. Young, G. T. Manley, C. H. Gordon y numerosos autores más.[24] De un modo más bien diferente, la teoría documentaria clásica sobre la composición del Pentateuco ha sido objeto de una crítica sostenida por un grupo de estudiosos escandinavos que incluye a Pedersen, Engnell, Haldar, Nyberg, Bentzen y otros. Recurriendo mucho a los estudios comparativos se las arreglaron para lograr un mayor reconocimiento que lo que antes se había tenido del hecho de una transmisión oral paralela a la de las fuentes documentarias, y en general han enfatizado el carácter fidedigno del material que se ha transmitido en forma hablada.

El acercamiento "tradición-histórico" de la escuela sueca resultó inaceptable para muchos autores liberales porque según su opinión sobreenfatizaban el papel de la tradición oral poniendo muy poco énfasis en el análisis literario.[25] En consecuencia, eruditos tales como Widengren[26] y Mowinckel[27] han tratado de modificar en sus enseñanzas la importancia que Nyberg, Birkeland y otros han atribuido al lugar de la tradición oral, empresa en que tuvieron un éxito solamente parcial. Hermann Gunkel y Hugo Gressmann, que fueron primariamente responsables por el desarrollo en el campo de la critica literaria del método de crítica de las formas o *Gattungsforschung,* hicieron también importantes críticas a la metodología de la escuela de Wellhausen. Sus objeciones a las posiciones adoptadas por la escuela de Wellhausen incluye la acusación de falta de visión y falta de consideración de los descubrimientos arquelógicos y psicológicos que solos favorecen la realidad histórica.[28]

C. PRESUPOSICIONES GENERALES DE LA HIPOTESIS GRAF-WELLHAUSEN

Dado que la teoría Graf-Wellhausen sobre el origen del Pentateuco ha ejercido una profunda influencia por un período prolongado en las mentes de los especialistas en Antiguo Testamento se hace necesario dar un vistazo justo a sus postulados fundamentales y a sus factores energizantes. De partida se debe reconocer que en la presentación de la escuela wellhausenista hay mucho más que una consideración sencilla de la teoría documentaria. La escuela Graf-Wellhausen basa sus estudios críticos en una teoría filosófica evolucionista que tiene mucho en común con las especulaciones de Hegel. A la luz de ese *Zeitgeist* evolucionista, los defensores de las teorías críticas del Pentateuco desarrollaron un punto de vista monolineal de la historia hebrea que siguió un patrón similar al formulado por Darwin con respecto a la biología. Según su punto de vista, la historia hebrea, comenzando en forma rudimentaria con el animismo y una cultura primitiva, se desarrolló poco a poco hasta alcanzar su clímax en el período post-exílico. En cuanto a la religión de Israel, avanzó de un modo similar desde los simples sacrificios sobre altares familiares en el período de la ocupación hasta las muchísimo más complejas celebraciones litúrgicas del Código Sacerdotal, siendo éste atribuido, por los miembros de la escuela Graf-Wellhausen, en general a alguna fecha en la era post-exílica tardía.

Tras este aparentemente inofensivo pensamiento de progreso hay una poderosa fuerza emocional fundada en dos suposiciones. La primera incluye aquella faceta peculiar de la perspectiva occidental que asume que es posible y deseable resolver las complejidades de una situación dada reduciendo los "muchos a la unidad," como Sócrates trató de hacer con los dioses griegos de su tiempo. Como resultado uno puede tratar de postular un solo principio interpretativo para alguna rama del estudio o para todo el fenómeno representado por la existencia contingente. La segunda premisa era que como consecuencia de los avances materiales e intelectuales de fines del siglo dieciocho y principios del siglo diecinueve, era posible concebir la humanidad progresando firme y implacablemente hacia metas avanzadas de desarrollo social, cultural y finalmente espiritual.

A la luz de los sucesos subsecuentes, ambas presuposiciones probaron ser completamente erróneas. Las "percepciones de la realidad última" que están dentro de la esfera de preocupación de un individuo dado son invariablemente

fragmentarias, ocasionales y de una duración extremadamente corta. Ni en la biología, ni en cualquier otro campo, sea dentro de las ciencias descriptivas o fuera de ellas, es siquiera remotamente posible aferrarse a un solo concepto potencialmente interpretativo y convertirlo en la norma definitiva por la cual se deba juzgar todo lo demás. Los que han seguido a Darwin en el campo de la biología tratando de convertir la "evolución" en dicho principio interpretativo de la vida orgánica han recibido inesperados reveses a medida que se ha ampliado la esfera del conocimiento. Así, ahora se reconoce a partir de los estudios geológicos que el progreso se produce por espasmos o saltos, y no por medio de procedimientos de mejoramiento a diferenciación escasamente perceptibles postulados por Darwin y sus seguidores. En lo que respecta a los puntos de vista optimistas reinantes a fines del siglo diecinueve en cuanto al inevitable progreso material, intelectual y moral de la especie *homo sapiens,* numerosos estudios sociológicos, teológicos y de otra índole han dejado muy en claro que el desarrollo tecnológico y el mejoramiento social no han sido acompañados por un grado correspondiente de maduración en el espíritu humano, y que en definitiva la perspectiva de la raza humana se expresa mejor en términos negativos y de deterioro que en palabras positivas y de progreso.

Por cierto, todo esto no estaba claro para las autoridades de la filosofía evolucionista del siglo diecinueve. Tan absolutamente seguros estaban ellos de sus opiniones que hasta su metodología estaba subordinada a las consideraciones doctrinarias, procedimiento que en otras circunstancias ha sido tan desastroso en sus resultados como poco atinado en teoría. En lo que respecta a la escuela de crítica literaria de Graf-Wellhausen, los métodos por ella adoptados estaban en su mayor parte de acuerdo con el espíritu de la época. Desafortunadamente, lo que ellos no captaron es que sus procedimientos estaban fundados menos en una disciplina científica que en el arrebato emocional del racionalismo contemporáneo.

En particular, la metodología de los estudiosos críticos europeos muestra muchos de los defectos y debilidades del carácter nacional alemán, tendencias que se ven más claramente en el acercamiento de Wellhausen mismo. Este bien dotado erudito estaba claramente obsesionado por el deseo imperioso de probar su tesis—una vez que hubo encontrado una clave en la obra de pensadores anteriores—por cualquier medio posible, incluyendo el ejercicio máximo de la ingenuidad y la imaginación nativa y la recolección y utilización forzada de todo lo que pudiera pasar por evidencia o funcionar como algún tipo de prueba para sus afirmaciones. Si Wellhausen estaba en algún modo consciente de los peligros

inherentes de este tipo de metodología, la realidad es que no hizo intento alguno por enmendarla, y hasta podría haberse consolado con el argumento *ad verecundiam* de que otras grandes mentalidades habían utilizado exactamente el mismo acercamiento.

Junto con otros, Wellhausen muestra la notable característica de la mente alemana que consiste en la capacidad para llegar a conclusiones definitivas con solo una parte de la evidencia total, unida a una poca disposición a introducir ni siquiera la mínima modificación teórica aun cuando una evidencia más completa—la naturaleza de la cual exige cambios sustanciales en la teoría como un todo—se encuentra disponible. Más notable aun es la capacidad de la mente germana de utilizar la hipótesis resultante y la primera evidencia que la apoya como un medio de refutar—a su entera satisfacción por lo menos—tanto la evidencia última como las modificaciones que demanda de la formulación original. Así la posición teórica adoptada inicialmente se convierte virtualmente en sacrosanta, no importando que luego se descubra cuán débiles eran sus fundamentos. Después de todo, es una cuestión de honor personal emprender la defensa y estimarla como la única explicación posible y legítima del fenómeno en consideración.

A este grave error de afirmar dogmáticamente las conclusiones sobre una base completamente inadecuada de hechos, Wellhausen y sus seguidores sumaron los prejuicios racionalistas contemporáneos contra lo sobrenatural. Como se ha observado con anterioridad, la escuela Graf-Wellhausen adoptó históricamente un acercamiento más bien escéptico y positivista en armonía con el espíritu de la filosofía hegeliana. Sobre la base de dicho evolucionismo *a priori,* se hacía que todos los hechos se conformasen a la teoría del análisis literario, en un énfasis exagerado sobre el concepto de un desarrollo unilineal.[29] Se hacía encajar todos los fenómenos sociales, religiosos e institucionales en un molde dado, y esto frecuentemente incluía la enmienda o supresión de porciones del texto hebreo cuando un pasaje resultaba hostil a la teoría en general, o una completa reconstrucción de los procesos históricos, basados sobre nada más sustancial que simples consideraciones subjetivas.

Como muchos otros positivistas, Wellhausen y sus seguidores suponen que las analogías entre el materialismo mecanicista y algunos aspectos de las ciencias descriptivas eran en realidad lo mismo que método científico. Esta tendencia, junto con una notable facilidad para cometer la más gruesa falacia lógica de probar

el punto con el mismo punto en discusión, produjo mayor debilidad en el sistema metodológico de la escuela Graf-Wellhausen. Sin embargo, en justicia al desarrollo histórico de esta situación, cabe observar que en los años recientes la mayoría de los autores liberales han librado a sus lectores del desconcierto unido a la pretensión de que su método crítico literario es científico. Si esto ha venido como resultado de un verdadero discernimiento en cuanto a la posición adoptada, o simplemente desde la segura creencia de que no puede haber dudas serias en cuanto a la naturaleza científica de sus procedimientos, no lo sabemos. Sin embargo, lo que se puede hacer notar es que en la investigación científica debidamente acreditada, el investigador en primer lugar se enfrenta a una masa de materiales o hechos que debe estudiar cuidadosamente y posteriormente clasificar y categorizar de acuerdo con las mejores tradiciones de su disciplina. Este proceso en sí requiere de muchas revisiones, particularmente a medida que se adquieren nuevos conocimientos en tanto se sigue el trabajo.

Al adoptar cánones de razonamiento inductivo, que comprende el razonar desde lo conocido hacia lo desconocido, el investigador gradualmente va construyendo en su mente algún tipo de explicación teórica de los hechos conocidos. La hipótesis así resultante bien podría ocurrir que requiera una modificación sustancial poco después, como resultado del impacto de lo que T. H. Huxley llamó una vez "un pequeño hecho desagradable"; el investigador verdaderamente científico hará cualquier cambio que la situación requiera, hasta la iniciación de su investigación prácticamente de nuevo. Comenzar una tarea de investigación con una posición teórica *a priori*; organizar el material disponible en conformidad con este acercamiento, y manipular o transformar cualquier dato difícil para que por lo menos, no contradiga los postulados básicos, es todo lo contrario del método científico. Así, cuando los wellhausenistas y otras escuelas análogas de crítica literaria, que dependen de un acercamiento deductivo *a priori* pretenden, ante quienes no se han nutrido de las humanidades, que su metodología es científica no hacen otra cosa que invitar a que sus trabajos terminen en la burla y el ridículo. Igualmente grave es la forma en que la escuela de Wellhausen podía aceptar opiniones previamente expresadas de un modo completamente acrítico. Así, Wellhausen llegó a escribir: "Supe por medio de Ritschl que Karl Heinrich Graf puso la ley en fecha más tardía que los profetas; y, casi sin conocer sus razones para esta hipótesis, estaba preparado para aceptarla."[30]

La capacidad que los eruditos alemanes generalmente han mostrado para racionalizar su retirada de situaciones incómodas ha sido igualada solamente por la absoluta confianza en sí mismos y su perentoriedad. A pesar de la significativa amplitud y variedad de opiniones en los círculos críticos, Wellhausen podía escribir del modo más categórico sobre cualquier cosa acerca de la que eligiera hacer un pronunciamiento. Con suprema arrogancia los sabios críticos designaban sus descubrimientos como "los más seguros resultados de la erudición bíblica," y como que "muestran incontrovertiblemente" o "demostrando conclusivamente." El hecho de que tales resultados estuvieran basados en lo más insustancial de lo que podría llamarse evidencia no perturbó ni por un momento a estos confiados investigadores.

No importa lo que se pueda aducir en la crítica a Wellhausen y su escuela, es completamente evidente que su teoría sobre los orígenes del Pentateuco hubiera sido muy diferente (por cierto, si es que la hubiera formulado) si Wellhausen hubiera escogido tener en cuenta el material arqueológico disponible para el estudio en sus tiempos, y hubiera subordinado sus consideraciones filosóficas y teóricas a una evaluación sobria y racional de la evidencia factual como un todo. Aunque él y sus seguidores recurrieron en alguna medida a los descubrimientos filológicos de su tiempo y manifestaron un cierto grado de interés en los orígenes de la cultura árabe reciente en relación con sus precursores semitas, dependieron en forma casi exclusiva de sus propios puntos de vista sobre la historia cultural y religiosa de los hebreos para sus objetivos de interpretación bíblica.

Wellhausen casi no tomó nota de los progresos en el campo de la investigación oriental, y cuando hubo llegado a sus conclusiones, jamás se tomó la molestia de revisar sus opiniones a la luz de la investigación subsecuente en el campo en general. Ignoró completamente descubrimientos tan vastamente importantes como las tablillas Tell el-Amarna, aun cuando Hugo Winckler había hecho que el texto fuera fácilmente accesible en una edición crítica. Hasta en una fecha tan reciente como 1893 los seguidores fieles de Wellhausen todavía proponían su afirmación de que puesto que la escritura solo se utilizaba en el tiempo de David, Moisés no tenía posibilidades de escribir el Pentateuco aun cuando lo hubiera deseado.[31]

El que este extraño postulado pudiera haber sido sugerido en forma seria y que se la haya otorgado calidad axiomática por Wellhausen y sus discípulos sólo se puede explicar por el supuesto de un irresponsable e insensato descuido de una cantidad de evidencia arqueológica que ya era enorme cuando Wellhausen estaba

formulando sus teorías críticas. El proceso de aglomeración comenzó con la copia, en 1765, de algunas inscripciones trilingües de Persépolis, hecha por el sabio danés Carsten Niebuhr,[32] y continuó con los trabajos de H. C. Rawlinson de 1835 hacia adelante. El acadio fue descifrado gracias a las actividades de investigadores franceses dirigidos por Botta en Khorsabad a partir de 1842 y en Nínive y Nimrod bajo la dirección de Layard a partir de 1845. Las inscripciones sumerias en ladrillos y tablillas de lugares tales como Nippur, Erec y Larsa fueron descritas por Rawlinson a partir de 1855 y el idioma fue descifrado como resultado de los estudios pioneros de Hinks y Oppert.

Este material lingüístico fue suplementado por fuentes reales tales como la Piedra Rosetta, descubierta en 1789, la Inscripción de Behistún, transcrita en 1835 por Rawlinson, las tablillas Kuyunjik desenterradas en Nínive a partir de 1845, el Obelisco Negro de Salmanasar III, descubierto en 1846, y la Inscripción monolito proveniente del mismo período, las excavaciones en Susa desde 1852 y 1864, el descubrimiento de la Piedra Moabita en 1868, y otros materiales, la naturaleza de los cuales daba testimonio invariable de su gran antigüedad. Esta colección comprende parte de la evidencia que Wellhausen debiera haber tomado en cuenta al formular su hipótesis. Sin embargo, y desafortunadamente, su preocupación por el análisis literario subjetivo del Pentateuco y su desprecio de todo lo que pudiera interferir en alguna forma con el desarrollo de su tesis impidió un examen objetivo de este tipo de evidencia. Como resultado, su teoría carecía de equilibrio y estaba fuertemente prejuiciada en favor de consideraciones puramente arbitrarias y subjetivas desde el principio mismo.

Los adherentes de la teoría de Graf-Wellhausen sobre los orígenes del Pentateuco se mantuvieron firmemente en la tradición establecida por su gran maestro. Para ellos los relatos del Antiguo Testamento estaban llenos de confusas repeticiones de acontecimientos, y se caracterizaban por graves errores históricos, topográficos y de otra índole en el texto y estaban sobrecargados con una trama de mitología pagana de tal suerte que requería de la atención de mentalidades analíticas altamente entrenadas para poder bosquejar satisfactoriamente la verdadera tendencia de los hechos. Sin embargo, la investigación posterior ha revelado que una gran cantidad de estas objeciones eran más artificiales que reales, y que dependían para su veracidad de las suposiciones básicas de la escuela liberal, la que, como se ha mencionado, era gravemente deficiente desde su comienzo mismo.

Por ejemplo, una de las muchas objeciones planteadas contra la confiabilidad e integridad histórica del Pentateuco tiene que ver con un pretendido conflicto de tradición con respecto al lugar en que murió Aarón. Según una de las fuentes que los eruditos pretendían haber identificado, él murió en el Monte Hor (Nm. 20:22; 21:4; 33:33; Dt. 32:50), pero según una tradición "diferente" murió en Moserah (Dt. 10:6). Una lectura cuidadosa del texto muestra que en realidad no hay absolutamente conflicto alguno en la tradición respecto de la muerte de Aarón. La palabra מוסרה (Moserah) en Dt. 10:6 E. P. 511 significa "castigo," describiendo así el lugar de la muerte de Aarón en términos de un valor de juicio. Esta alusión aclara que su muerte en el Monte Hor constituyó un rechazo de la transgresión en Meriba (Nm. 20:24; Dt. 32:51), y que, como Moisés, fue excluido de la tierra prometida debido a su rebelión contra Dios. De este modo, las dos tradiciones supuestamente conflictivas están en completa armonía, y preservan el hecho de que Aarón murió en el Monte Hor, mientras la gente acampó abajo llorándolo. Con el fin de marcar esta triste ocasión, que, junto con su exclusión de la tierra prometida pesaba sobre la mente de Moisés, (Dt. 1:37; 3:23ss.), el incidente y el lugar del campamento fueron llamados Moserot (Nm. 33:31; Dt. 10:6).

En un esfuerzo por determinar la ruta seguida por los israelitas peregrinos al acercarse al territorio edomita y amorreo en preparación para su ataque a Canaán (Nm. 21:10ss), El G. Kraeling quedó "completamente sorprendido" al hallarse más al sur del río Arnón,[33] en primer lugar porque supuso sin ninguna base, que la palabra hebrea הפסגה (Hapisgah) era realmente el nombre de una montaña, siguiendo la costumbre de los círculos críticos. Así se limitó al expediente normal de identificar y separar narradores "tempranos" y "tardíos," y a esforzarse por reconciliar y armonizar sus testimonios de modo que presentaran una interpretación constructiva de la situación. En realidad, no hay razón para suponer que haya habido un solo lugar llamado "Monte Pisga." En cada ocasión que la palabra *Pisgah* aparece en el texto hebreo va acompañado del artículo definido, mostrando que no era una sola localización identificable, sino más bien un sustantivo común. Derivada de una raíz que en el hebreo posterior significa "hender," "Separa," y representado como tal en la LXX, la palabra describe una cresta que corona una colina o un monte que, visto desde abajo presenta una línea quebrada. Así que quería decir "cresta elevada," y como tal se aplicaba a diversos lugares en Palestina y no tan solo a una montaña específica. Se puede notar aquí que el análisis documentario de las fuentes escritas del Pentateuco es particularmente débil en sus

esfuerzos por interpretar las peregrinaciones de los israelitas en el desierto, asunto que será considerado un poco más adelante.

Completamente aparte de haber sido engañados y mal guiados por una metodología defectuosa, los estudiosos liberarles produjeron sus propias dificultades en el proceso de apoyar la posición crítica de Graf-Wellhausen. Así, H. H. Rowley, en su esfuerzo por presentar una base de autoridad para lo que él consideraba la fecha macabea para el libro de Daniel, empleó fuentes secundarias inferiores que comprendían traducciones de la Crónica de Nabonido[34] como un medio para construir una imagen compuesta de un "Gobryas."[35] Rowley entonces empleó su "Gobryas" para demoler las teorías que sugerían la identificación de Darío el Medo con Gobryas, y por implicación directa rechazó la historicidad de Darío el Medo. Este ejemplo se apoya, como Whitcomb ha señalado,[36] en la suposición de que "Gobryas" era no solamente una combinación de la persona llamada Gubaru y Ugbaru en las fuentes cuneiformes, sino también el "Gobryas" de Heródoto y de Jenofonte y "Gaubaruva," hijo de Mardonius un persa" de la Inscripción de Behistún. Si Rowley hubiera basado sus estudios en traducciones más dignas de confianza y especialmente en el cuneiforme de la Crónica de Nabonido, habría notado el hecho de que Gubaru y Ugbaru, mencionados en relación con la caída de Babilonia el año 539 A. C., eran considerados dos personas distintas en la Crónica. Esta sencilla distinción, debidamente investigada, hubiera llevado a una formulación completamente diferente de sus puntos de vista respecto de la identidad de Darío de Media, tarea que eventualmente fue dejada para que la realizara J. C. Whitcomb. Desafor-tunadamente para las especulaciones de Rowley en esta cuestión en particular, su error metodológico fue tan elemental como flagrante.

Aunque los errores precedentes bien podrían haber sido honestos, no se puede decir lo mismo de ciertas tendencias ambivalentes que han plagado la crítica liberal a través de muchos años. Así, resulta curioso, por decir lo menos, que muchos eruditos están perfectamente contentos con dar validez de evidencia al testimonio de Josefo acerca del hecho de que Jaddua era Sumo Sacerdote durante el tiempo de Alejandro el Grande,[37] y por ello atribuir la obra del Cronista a los años 350 a 250 A. C., pero no están dispuestos a reconocer de la misma fuente que el testimonio en el sentido de que el libro de Daniel ya estaba en forma completa hacia el año 330 A. C. es correcto.[38]

Aunque muchos de los adherentes europeos de la hopótesis Graf-Wellhausen han modificado sus opiniones hasta el punto de reconocer que los resultados de la crítica literaria en su apogeo eran más bien áridos y estériles, hay poca evidencia, al momento de escribir esto, de que estén dispuestos a apartarse de la teoría documentaria de los orígenes del Pentateuco en su forma presente. Así, en un compendio reciente de material que trata de la interpretación del Antiguo Testamento, la obra de C. Westerman *Essays on Old Testament Hermeneutics* (1963), Zimmerli podía reconocer solamente los elementos más rudimentarios de originalidad en los relatos patriarcales, los cuales, según él, habían sido reforzados abundantemente con material proveniente del período anterior a la conquista y habían sido reescritos por el "Yahvista" para enfatizar el emergente elemento de promesa.[39] Pero otro colaborador del mencionado libro, Hesse, no pudo llegar a decir tanto, porque afirma que aunque el Antiguo Testamento presenta a Abraham como el portador de la promesa y como hombre de fe probado y verdadero, "no podemos aceptar este testimonio del Antiguo Testamento sin más ni más, porque sabemos que este Abraham jamás existió de esta manera."[40] En armonía con el autoritarismo tradicional de los críticos alemanes, Hesse nunca se molestó en informar a sus lectores en cuanto a la naturaleza y contenido de su especial fuente de conocimiento acerca de Abraham.

En la misma obra, Walter Eichrodt sigue perpetuando la antigua actitud de crítica radical en su afirmación de que el material histórico del Antiguo Testamento es altamente estilizado y no puede ser aceptado a pie juntillas, puesto que para él y para los críticos, "la historia del Antiguo Testamento, en puntos esenciales, ha recibido un aspecto completamente diferente del que podría haber tenido para una generación no alcanzada por el trabajo histórico de los últimos dos siglos."[41] Aquí también Eichrodt está dispuesto a considerar el testimonio del Antiguo Testamento acerca de sí mismo solamente después que el texto haya sido completamente reelaborado en conformidad con los cánones de la crítica literaria clásica, y no parece dispuesto a reconocer los progresos sustanciales que se han hecho para la rehabilitación del texto tradicional del material histórico del Antiguo Testamento como resultado de la investigación moderna en la arqueología, la lingüística, la historia y en otros campos.

Gran parte del crédito por el regreso al punto de vista de que el Antiguo Testamento es un auténtico documento de historia religiosa debe otorgarse a la arqueológicamente orientada escuela de W. F. Albright. A través de un riguroso

énfasis en la lingüística y la arqueología, este famoso estudioso ha contribuido más al fondo de acumulación de conocimiento de la vida y tiempos del Antiguo Testamento que cualquier otro individuo en su campo. En alguna medida, Albright ha roto con las tradiciones de Wellhausen, particularmente a partir de 1940, en su insistencia en la primacía de la arqueología en el sentido amplio como un método de control, así como sobre la historicidad sustancial de la tradición patriarcal y la precedencia de la tradición oral sobre la literatura escrita.[42] Sin embargo, aunque ha proclamado tener una mayor simpatía haica las tradiciones mosaicas ahora que anteriormente, ha afirmado que el documento más antiguo del Antiguo Testamento que ha sobrevivido aproximadamente en su forma original es el Canto de Débora,[43] pronunciamiento que tiene un curioso timbre wellhausenista. Tal afirmación es ciertamente notable, por decir lo menos, en vista de la reconocida antigüedad de la escritura en las culturas del Cercano Oriente, así como por el hecho de que los procesos de escritura *en sí* se mencionan casi cuarenta veces en el Pentateuco solamente.

Sus intentos por fechar los "documentos del Pentateuco" muestran claramente que Albright realmente se aferra al análisis documentario del Antiguo Testamento, aunque modificado en alguna medida por el énfasis en la tradición oral según se encuentra en la escuela de la crítica formista.[44] En relación con esto, ha sostenido que J y E fueron transmitidos separadamente, siendo escritos no después del año 750 A. C.; que Deuteronomio fue escrito en el tiempo de Josías, no como un fraude piadoso (contrario a los puntos de vista de algunos Wellhausenistas) sino como un esfuerzo sincero por volver a captar y expresar la tradición mosaica, y que el Código Sacerdotal casi con seguridad no es pre-exílico. Como muchos otros estudiosos liberales se perjudica a sí mismo, al tratar la cuestión del monoteísmo mosaico, por la suposición gratuita de que "todas nuestras fuentes literarias son relativamente tardías . . . y tenemos que depender de una tradición que por largo tiempo fue transmitida oralmente."[45]

Es difícil creer que, a pesar de su profesión de objetividad, Albright esté, en gran medida, siguiendo la dirección que le señalan los hechos. En un momento puede adherir en líneas generales a los principios de la teoría Graf-Wellhausen y en el momento siguiente puede afirmar confiadamente que los fundamentos de la crítica literaria han sido gravemente minados por los descubrimientos de manuscritos de 4Q.[46] Aunque todavía sostiene una posición Graf-Wellhausen modificada, puede abandonar el "carácter evolutivo" de la historia del Antiguo

Testamento en favor de la unidad de tradición implícita en los registros. Sin embargo, al postular la existencia de "divergencias entre hechos históricos básicos,"[47] desafortunadamente Albright comete precisamente el mismo error característico de los autores críticos del siglo diecinueve, que interpretaban los datos tradicionales en conformidad con su propia filosofía peculiar de la historia. Aunque es importante comprender, como Burrows ha señalado,[48] que la exactitud de la historia no debe ser confundida con la verdad de la interpretación, es igualmente necesario enfatizar el acreditado carácter histórico de gran parte del material que hasta aquí ha sido desvirtuado en calidad de mitos, leyendas, folclore y pensamiento empírico-lógico.

Aunque Albright ha ido adelante de muchos pensadores liberales al reconocer que la mayoría de las profecías son realmente antologías de oráculos o sermones,[49] ha insistido en poner la profecía de Isaías en una categoría especial en el sentido de que según él, contiene material ajeno a la cuestión. Esta opinión es una concesión obvia a las especulaciones críticas de la escuela Graf-Wellhausen y es absolutamente imposible de ser sustanciada ya sea por evidencias internas o externas. En contraste, la situación es completamente diferente en el caso del libro de Jeremías, en el cual parece haber claros indicios de material ajeno (e. g. Jer. 52:1ss.)

Los seguidores de Albright naturalmente comparten su ambivalencia en materia de interpretación histórica y teológica. Así, es posible para F. M. Cross y J. Bright asignar una fecha temprana al tabernáculo, posición plenamente justificada a la luz de la evidencia arqueológica;[50] pero al mismo tiempo exponen una posición crítica Graf-Wellhausen algo modificada. Esta es una anomalía curiosa, por decirlo suavemente, porque en conformidad con la crítica literaria clásica, el tabernáculo surgió de fuentes sacerdotales y fue considerado extensamente como una proyección retroactiva del Templo hacia el pasado remoto. Sin embargo, ni Cross ni Bright parecen reconocer que las opiniones que sustentan respecto de la fecha del Tabernáculo del Desierto constituye una crítica tan fundamental a la posición de Graf-Wellhausen que equivale a su rechazo en un área cardinal de su desarrollo.

Continuando la dirección ofrecida por estos hechos, parece ser posible que si la teoría es vulnerable en esta área vital, bien podría ser deficiente también en otros importantes aspectos. Aunque sin duda reconocen la fuerza apremiante de este tipo de lógica, desafortunadamente Albright y sus seguidores parecen no estar

dispuestos a desechar las tradiciones de Graf y Wellhausen y emprender independientemente una nueva línea de investigación siguiendo la dirección que los hechos indican. A juzgar nuevamente por sus escritos, parece que los miembros de la escuela de Albright tienen tan poca simpatía real por el sobrenaturalismo del Antiguo Testamento como Alt y sus seguidores.[51]

De todas las críticas presentadas contra la hipótesis Graf-Wellhausen en una época reciente, por mucho la más importante es la publicada por C. H. Gordon en 1959.[52] Este famoso arqueólogo y especialista en el Cercano Oriente rechaza lo que él llama "símbolo de la respetabilidad académica interconfesional" mayormente sobre la base de la evidencia arqueológica. Sus conclusiones fueron estimuladas por una comparación de la undécima tablilla de la Epica de Gilgamesh con el relato del Génesis de la construcción del arca. Quedó impresionado con lo absurdo que es atribuir la descripción del Génesis al Código Sacerdotal y a la era del Segundo Templo, como lo hace la escuela de Graf-Wellhausen, sin hacer precisamente lo mismo con el notablemente similar relato del arca en la Epica de Gilgamesh.

En consecuencia pudo alegar que las tradiciones pre-abrahámicas del libro de Génesis, como la que incluye el Diluvio, no eran de ningún modo material del Tardío Código Sacerdotal. En cambio, concluye que era pre-mosaico, y que es extremadamente difícil señalar algún detalle que sea probadamente posterior. Esto ya había sido esclarecido desde algún tiempo por la evidencia ofrecida por los textos decubiertos en Ras Shamra (Ugarit), donde temas literarios completos, así como frases específicas, aparecen en tablillas de fecha pre-mosaica. Tal posición representa la cristalización de tendencias anteriores en el pensamiento y en los escritos de Gordon,[53] y le llevó a separar las fuentes literarias reales del Pentateuco de las espurias presentadas por la escuela Graf-Wellhausen.

Mediante sus estudios del material de Ugarit, Gordon quedó consciente del alto grado de cultura en Canaán antes de la aparición de los hebreos como grupo sedentario, y como resultado pudo rechazar con prontitud la noción presentada por críticos literarios anteriores en el sentido de que las etapas formativas de la religión y sociedad israelita eran esencialmente primitivas. Gordon sugiere, como conclusión a su artículo, que el estudio del Antiguo Testamento puede estar basado, para ser satisfactorio, solamente en una metodología científica rigurosa y acreditada en la que lo espurio e imaginario sea rechazado en favor de lo objetivo, y el sistema deductivo *a priori* del liberalismo clásico sea reemplazado por un acercamiento

inductivo que pueda perseguir con resolución cualquier dirección específica indicada por los hechos de la situación.

Ya se ha dicho bastante en relación con una crítica general de la metodología Graf-Wellhasuen y su ejercicio doctrinario por generaciones de eruditos para demostrar la debilidad fundamental de tal acercamiento. Es muy lamentable que los métodos de la crítica literaria fueran formulados sin siquiera hacer una alusión casual a las características reales de la literatura contemporánea del Cercano Oriente, en la medida que se encontraba disponible para los estudiosos, puesto que en muchos aspectos ello muestra notables similitudes con los escritos de los antiguos hebreos. Lo que es completamente seguro es que, en toda nueva metodología que pudieran adoptar los estudiosos en el futuro, es un deber utilizar las composiciones de las naciones del antiguo Cercano Oriente como un control externo de las teorías subjetivas sobre los orígenes literarios del material bíblico.

D. CRITERIOS DE LA HIPOTESIS GRAF-WELLHAUSEN

1. *YHWH y ELOHIM*. A la luz de la discusión precedente ahora es posible dar un vistazo más detenido a los criterios que sirvieron de apoyo para validar la teoría Graf-Wellhausen en la mente de sus partidarios. Como se ha observado en las páginas precedentes, el primer criterio en ser empleado para determinar las supuestas fuentes documentarias del Pentateuco fue el uso variado de los nombres divinos, con (יהוה, español, Jehová) usado exclusivamente en un documento y Elohim (אלהים) en el otro. Al refutar la validez de este procedimiento se puede decir de partida que ningún otro documento religioso de ninguna de las culturas del Antiguo Cercano Oriente se puede demostrar que haya sido compilado de esa manera. Por ejemplo, la Epica de Gilgamesh incorpora material antiguo, particularmente en la historia del diluvio, pero no es deseable ni es posible tratar de analizar la Epica según "fuentes documentarias" subyacentes sobre la base de las variaciones en el uso de los nombres divinos. Si uno fuera a usar tal procedimiento aparecerían tantos documentos hipotéticos como el número de divinidades mencionadas en esta antigua composición cuneiforme.

Para demostrar lo inadecuado del uso de los nombres divinos *YHWH* y *Elohim* como criterios para distinguir los supuestos documentos en el Pentateuco se puede usar como control otra colección de material característicamente semita, el Corán. Aunque está a muchos siglos de la fecha de composición del Pentateuco, puede

haber pocas dudas, como Albright ha señaldo, acerca de que la transmisión de la Torah hebrea tiene que haber sido muy similar a la de la Tradición (*ḥadîth)* el Islam.[54] Hace muchos años, en su estudio de los nombres divinos en el Corán, R. D. Wilson mostró que algunas *suras* del Corán preferían la designación de Dios como Alá (*Allah*) (e.g. IV, IX, XXIV, XXXIII), mientras otras empleaban *Rab* (e.g. XVIII, XXIII, XXV); todo ello en la misma forma que porciones del Génesis favorecen *YHWH* (e.g. 7:1ss.; 11:1ss.; 18:1—19:28), mientras otras usan *Elohim* (e.g. Gn. 1:1—2:3; 17:2ss.) como nombres divinos.[55] Sin embargo, pese a la existencia en el Corán del mismo tipo de criterio empleado por los críticos literarios europeos para la formulación de su teoría sobre el origen del Pentateuco, entre los islámicos no hay apoyo alguno para un acercamiento documentario a los estudios del Corán sobre la base de una diferencia en el uso de *Allah* y *Rab*.

En toda cuestión acerca de la ocurrencia relativa de *YHWH* y *Elohim* como criterios para determinar la presencia de fuentes documentarias subyacentes, tiene que ser tomada en consideración la evidencia de la crítica textual del Pentateuco de la LXX y la de los fragmentos de manuscritos de Qumrán. La versión LXX de la Torah presenta una gran variación en el uso de los nombres divinos, mayor que la que aparece en el TM. Esta situación sugeriría, entre otras cosas, que si los traductores del Pentateuco LXX conocían la existencia de los supuestos documentos subyacentes en la estructura final de la Ley, ellos no fueron influidos en ninguna medida significativa por aquellas consideraciones que, según la teoría de Graf-Wellhausen, habrían determinado las actividades de los redactores anónimos de las diversas fuentes manuscritas. Por el contrario, ellos evidentemente prepararon la version LXX de la Ley a la luz de una obvia libertad de elección de entre las diversas familias de manuscritos que pudo haber disponibles para la tarea de traducción.

Había tres familias distintas de manuscritos hebreos en existencia en el período pre-masorético, como ha sido demostrado convincentemente como resultado del descubrimiento de manuscritos en Qumrán, y en particular de los fragmentos recobrados de 4Q, confirmando con ello la opininón de que había considerablemente mayor variedad en el texto de los manuscritos del Pentateuco más antiguos que lo que hay en el TM mismo. Dado que éste ha sido utilizado tradicionalmente como la base del análisis documentario, puesto que se le consideraba como el texto "fijo" o definitivo, es interesante especular en cuanto a lo que pudiera haber ocurrido a toda la teoría de Graf-Wellhausen si los críticos

literarios del siglo diecinueve hubieran tenido acceso a uno o más de los textos premasoréticos. En buena medida la respuesta ha sido dada por Albright, que, como se ha mencionado anteriormente, afirma que los manuscritos recuperados de 4Q ya han minado gravemente los fundamentos de la crítica literaria detallada.

De la discusión previa se recordará que a fines del siglo diecinueve el uso de los nombre divinos como criterio para el análisis literario fue atacado en diversos círculos. En relación con esto fueron notables Dahse y Wiener, los cuales llamaron la atención a las variaciones en el texto de la LXX, y argumentó a partir de esto hacia el hecho de que es imposible estar seguros del uso de los nombre *YHWH* y *Elohim* en el texto original hebreo. Según el punto de vista de ellos, la incidencia de los nombres divinos en el TM y en la LXX debía ser uniforme si habían de ser consideradas válidas las premisas en que estaba basada la teoría documentaria, y como tales, los nombres que aparecen en la LXX debieran ser un criterio tan confiable para el análisis documentario como los que se encuentran en el TM. Skinner trató de hacer frente a este argumento esforzándose por demostrar, sobre la base de la crítica textual, que el TM era más confiable que la LXX en este asunto, y debe observarse que, aunque sus esfuerzos lograron algún éxito, no logró desvirtuar los problemas fundamentales planteados por Dahse y Wiener.[56] Lo que es aun más desafortunado, es el hecho de que sus argumentos fueron gravemente debilitados por la evidencia textual procedente de Qumrán, lo cual muestra que era eminentemente posible que los traductores de la versión LXX hayan tenido a su disposición varias familias de manuscritos del Pentateuco, cuya naturaleza y contenido de ningún modo eran idénticos en todos los respectos con los de la tradición masorética.

Las dificultades que enfrentan los críticos al emplear los nombres sencillos para la divinidad se multiplican enormemente cuando se toma en consideración el uso de los nombres compuestos como *YHWH-Elohim* (Gn. 2:4-3:34). Según la teoría Graf-Wellhausen, la explicación de este fenómeno está en una combinación de las fuente J y E en JE. Esto en sí mismo plantea un problema difícil para los eruditos críticos que proponen esta explicación, puesto que involucra la combinación de los nombres divinos que se supone proporciona claves vitales para la existencia de documentos separados. Esta confusa situación se hizo más aguda al comprender que, con la independencia característica de la LXX respecto de la tradición masorética, la Septuaginta contiene muchos otros ejemplos que los que aparecen en hebreo de esta combinación (e.g. Gn. 4:6, 9: 5:29; 6:3, 5). Pasando de las

Escrituras al material "de control," ahora se sabe que hay amplia evidencia del uso de nombres compuestos para las divinidades en la literatura ugarítica, egipcia y griega. Así Gordon ha mostrado que era común que en ugarit las divinidades fueran designadas con nombres compuestos.[57] Un dios era conocido como Qadish-Amrar, otro Ibb-Nikkal, otro Koshar-Hasis, etc. Obviamente, la multiplicidad de nombres divinos en el Pentateuco debe ser evaluada a la luz de tales antecedentes, particularmente considerando la estrecha relación literaria que se reconoce haber existido entre el hebreo de Ugarit y el hebreo bíblico. Basados en tales comparaciones, es claro que por sí mismos *YHWH* y *Elohim* no necesariamente implican una autoría dual de algún capítulo dado del Pentateuco así como la presencia de Baal y Hadu no lo exige en el mito ugarítico.

El ejemplo más conocido de esta tendencia en la antigüedad probablemente pueda verse en el nombre combinado Amón-Rá, el dios que se convirtió en la gran divinidad universal como resultado de las conquistas egipcias durante la décimo-octava dinastía.[58] Amón, como se recordará, era el dios con cabeza de carnero de la ciudad capital Tebas; Rá era venerado como el antiguo y universal dios-sol. La fusión del universalismo religioso asociado con Rá y el liderazgo político en la Tebas de Amón subraya el hecho del nombre compuesto "Amón Rá" como una sola identidad. La estela de Ikhernofret (*ca.* 1800 B. C.) va mucho más alla que muchas fuentes egipcias en el asunto de la multiplicidad de nombres divinos, porque otorga no menos de cuatro nombres diferentes y epítetos para el Dios Osiris, solos o combinados, en armonía con las prácticas contemporáneas en esta materia.

Como Gordon ha señalado, los estudiosos pueden hacer mucho para explicar la combinación de los elementos en *YHWH Elohim* sugiriendo, por ejemplo, que la forma múltiple se puede entender como una ecuación en que "*YHWH* es igual a *Elohim*."[59] Pero cuando se propone seriamente la opinión de que *YHWH-Elohim* es el resultado de combinación de documentos, se hace tan imposible aceptar esta pretensión como lo es el alegar que Amón-Rá surgió como designación debido a que algunos escribas combinaron un documento "A" con un documento "R." Hasta un examen rápido de la religión egipcia muestra cuán difundida estaba la costumbre de llamar a las divinidades por medio de nombres compuestos. Para dar un solo ejemplo más, en algunas localidades del antiguo Egipto el dios sol era conocido como Sobek-Rá, el dios cocodrilo, mientras en Elefantina se le

identificaba con Knum, representado como carnero y conocido como Khnum-Rá.[60]

En lo que respecta a la cultura griega, los eruditos en los clásicos hace tiempo que se han familiarizado con la referencia de Heródoto al intento de Temístocles de recibir dinero por extorsión de los andrianos advirtiéndoles que venía con dos divinidades persuasivas llamadas "Persuación-y-Necesidad."[61] Los andrianos, sin embargo, se negaron a pagar sobre la base de que ellos estaban vinculados con ciertas divinidades sin dinero cuyos nombres eran "Pobreza-e-Impotencia." El paralelo con la tradición religiosa de Ras-Shamra se puede ver cuando se observa que los nombres de las divininidades de Ugarit se pueden escribir con la conjunción "y," como ocurre con "Qadish-y-Amrar," "Koshar-y-Hasis," etc. Exactamente el mismo fenómeno ocurre en las combinaciones griegas "Kratos-Bia-te" y "Kratos kai Dike," las formas personificadas de fortaleza y poder, en los escritos de Esquilo.[62]

El fenómeno de los nombres dobles o compuestos está de este modo bien atestiguado en la antigüedad del Cercano Oriente. Sin embargo, qué quería significar la combinación *YHWH-Elohim* queda abierto a algunas preguntas. Mientras *Elohim* designa la idea de Dios en sentido general, *YHWH* es un nombre divino específico, y si el primero fue usado como un nombre universal para Dios, es posible que *YHWH* quisiera señalar la más limitada idea del Dios del Pacto. También es posible que la estrecha asociación y el uso intercambiable de los dos nombres en el Pentateuco indique de parte del autor o de los autores un intento de enfatizar las ideas relacionadas con cada nombre.[63] Ciertamente estos problemas y otros similares relacionados con la presencia y efecto de los nombres divinos en la Torah demuestran que no sirven como criterio para todo el proceso del análisis documentario.[64] Si esto realmente constituye la piedra angular de la hipótesis Graf-Wellhausen, como lo indican los escritos de los críticos liberales, es claro que es una estructura demasiado frágil como para edificar sobre ella.

2. *Nombres múltiples.* Otro criterio empleado en los esfuerzos por recobrar o bosquejar los documentos subyacentes o "manos" en el Pentateuco ha incluido los dobles nombres para individuos, grupos raciales y lugares, así como los múltiples nombres divinos.[65] Así tenemos que la presencia del nombre Reuel como designación alternativa de Jetro se usó para sostener la existencia de diferentes fuentes documentarias así como se usaba canaeos como una forma

variante de amorreos y Horeb como una descripción secundaria de la localización de Sinaí. Hasta el más ligero vistazo al material de "control" emanado del Antiguo Cercano Oriente puede dar testimonio de la falsedad de los nombres múltiples como criterio para la diferenciación de las fuentes documentarias subyacentes. Hay literalmente centenares de ejemplos provenientes de Egipto de variantes de nombres personales, como ocurre con el comandante militar llamado Sebekkhu, que también era conocido como Djaa. Con referencia a este tipo de usos con respecto a grupos, Kitchen ha llamado la atención a la estela del Museo de Manchester, que proviene del tiempo de Sesostris III (*ca.* 1800 B. C.), en que Djaa describe a su solo enemigo palestino por medio de no menos de tres expresiones: *Mntyw-Sst* (beduinos asiáticos), *Rtnw* (sirios), y *'AMW* (asiáticos).[66]

En los relatos más remotos del Antiguo Testamento las palabras "amorreos" y "cananeos" frecuentemente eran utilizados de forma intercambiable o en la forma de doble designación en "pares." En sentido amplio, la palabra "cananeo" podía describir el interior de la costa siropalestina, y en consecuencia podía ser usada para referirse a Siria-Palestina en general. Las familias cananeas dispersas incluían tembien a heteos, jebuseos, amorreos, heveos y gergeseos (Gn. 10:15ss.), que vivían en una zona que se extendía desde Sidón a Gaza, luego en el interior hasta la región sur del Mar Muerto, y luego hasta Lasa por el norte, lugar de localización incierta. Esta designación amplia también aparece en el siglo catorce A. C. en las tablillas Amarna, en las que los reyes de Babilonia y de otros lugares ocasionalmente emplean la palabra "Canaán" para referirse a los territorios siro-palestinos que estaban bajo el control militar de Egipto. En sentido restringido, "cananeo" era equivalente a "mercader" (Job. 41:6; Is. 23:8; Ez. 17:4; Sof. 1:11), uso que se refleja en una estela del tiempo de Amenofis II (*ca.* 1440 A. C.)[67]. La palabra "amorreo" también fue empleada en sentido amplio y restringido en la antigüedad, siendo el sentido amplio equivalente virtual de "cananeo" (Gn. 10:15s.; Nm. 13:17ss.; Jos. 24:15-18), mientras el sentido restringido se usa para describir a los amorreos más específicamente como parte de la población de la región montañosa de Palestina (Nm. 13:29; Jos. 5:1; 11:3). Sobre la base de tal evidencia, es claramente incorrecto considerar ésta y otras designaciones dobles como indicios de diferente autoría, porque el uso de las palabras en esta forma está en completa contradicción con los registros externos, los que de ningún modo se señalan como producto de diferentes "manos," y no admiten este tipo de análisis literario.

En lo que respecta a nombres de lugares de un carácter doble, el himno triunfal encontrado en la célebre estela de Meneptah en Israel (*ca.* 1224–1216 A. C.), describe a Egipto en forma variada como *Kmt* y *T'-imri'*, [68] mientras Menfis es mencionada con tres nombres: *Mn-ňfr, 'Inb-ḥd* y *'Inb.* [69] Es importante comprender que estos y muchos ejemplos similares que podrían citarse de monumentos y de otros textos son fuentes que no tienen absolutamente ninguna pre-historia que se extienda más allá del período de su composición, de modo que la posibilidad de una variedad de "manos" y de documentos subyacentes queda completamente excluida.

Un estudio de los escritos del Cercano Oriente muestra que las consideraciones que se aplican a la prehistoria literaria de las estelas y otras fuentes o inscripciones similares también son válidas para las composiciones en papiros y ostracas que han tenido una prolongada historia de transmisión. Puesto que ninguno de estos materiales de "control" fue complilado en conformidad con los métodos elaborados por la escuela Graf-Wellhausen, parece propio llegar a la conclusión de que la composición del Pentateuco siguió los patrones contemporáneos de compilación y de escritura, y no es el resultado de una manipulación redaccional de fuentes documentarias artificiales.

3. *Gattungsforschung*. Aunque la crítica de las formas del tipo *Gattungsforschung* podría ser teóricamente un medio válido para determinar leyes, poemas y cosas similares, [70] cualquier técnica explorativa de este tipo siempre debe ser subordinada a un conocimiento claro y profundo del fenómeno literario antiguo como un todo, de otro modo los exponentes sencillamente caerán en el mismo error metodológico que cometió la escuela Graf-Wellhausen. En realidad, tal opinión parece haber sido la crítica fundamental presentada por Sidney Smith contra la escuela de crítica de formas de Gunkel y Gressmann, al protestar justamente contra la arbitraria demolición de los escritos proféticos en pequeñas porciones para conformarlos a tipos de literatura rígidamente clasificados. [71]

El hecho de que los estudiosos ahora posean material comparativo de primera mano, fechable y contemporáneo con el cual ejercer un control objetivo sobre las formas de literatura del Antiguo Testamento así como sobre las diversas variedades de crítica literaria, ha hecho posible un estudio más minucioso de los métodos de registro y transmisión empleados por los escribas de la antigüedad en el Cercano Oriente. Tanto en Mesopotamia como en Egipto se educaba a los

escribas para que alcanzasen un alto grado de destreza literaria, y eran famosos por su firme exactitud en los registros y en las copias.[72] Un papiro religioso de Egipto fechado en las proximidades de 1400 A. C. lleva una certificación mostrando que los escribas consideraban el libro en su forma presente como completo de principio a fin, habiendo sido copiado, revisado, comparado y verificado signo por signo.[73] Si esta era la situación en Mesopotamia y Egipto, no hay base para la suposición de que los hebreos eran menos cuidadosos o exactos en la materia respecto de sus escritos sagrados.

Igualmente bien apoyado por testimonios está el hecho de que los escribas del Antiguo Cercano Oriente ocasionalmente revisaban la gramática y la ortografía de los textos antiguos con los que estaban trabajando, con la intención de hacer que el sentido de pasajes específicos fuese tan claro como fuese posible para el lector. Esta práctica irrecusable es de gran antigüedad y ha sido seguida fielmente, aunque a veces en forma discreta, hasta el presente en la revisión de literatura sagrada. Mientras los cambios modernos tienden a ser leves, los de la antigüedad son a la vez menudos pero minuciosos. Así, como Kitchen ha señalado, la célebre "Instrucción" de Ptah-hotep, originalmente compilada en un suscinto egipcio antiguo hacia 2400 A. C., fue revisada unos 500 años más tarde en forma extensa en cuanto a gramática en egipcio medio.[74] A pesar de esta actividad, todavía es posible distinguir claramente entre el "texto recibido" que es egipcio medio en carácter lingüístico y la forma textual de la obra original que surgió del período del Reino Antiguo. En el *Cuento de Sinuhé*, que incuestionablemente data de la Décimosegunda Dinastía y del cual hay numerosos manuscritos de fechas que oscilan desde *ca.* 1800 A. C. a *ca.* 1000 A. C., una copia del siglo décimo tercero en lugar del negativo egipcio medio *n* usa un negativo de egipcio tardío, *bw,* en un pasaje y en otro pone una palabra tomada del egipcio tardío *ym* (mar) en lugar de la palabra de egipcio medio *nwy* (inundación). Esas palabras "tardías" simplemente sirven para fechar ese manuscrito particular del *Cuento de Sinuhé*, y no tiene nada que ver con la determinación del período de su composición original.

Este patrón de revisión por parte de los escribas es muy importante para el estudio de los pasajes del Antiguo Testamento que contienen palabras supuestamente "tardías," puesto que muestra solamente que el texto de ese manuscrito particular es comparativamente tardío. Como tal la incidencia de una palabra tardía es irrelevante como argumento contra una fecha anterior de composición de la

sección en consideración. Junto con revisiones de la ortografía y la inclusión de glosas en el texto, los escribas de la antigüedad frecuentemente reemplazaban un nombre antiguo por su forma más reciente. Este fenómeno puede bien ser la explicación de anacronismos tales como la mención en el Pentateuco del "camino a la tierra de los filisteos" (Ex. 13:17), en una época en que aun faltaba que los filisteos ocupasen la región costera de Palestina en forma significativa.

También los escribas egipcios permitían que algunas palabras aparecieran esporádicamente en fuentes antiguas tales como los textos de la Pirámide de *ca.* 2400 A. C., luego las dejaban en desuso por varios siglos, para reaparecer en una fecha muy tardía, a veces hasta dos mil años después del uso original de las palabras. Al ignorar esta costumbre, ahora bien fundamentada, los críticos literarios del siglo diecinueve supusieron que las palabras raras o supuestamente tardías podían ser empleadas como criterio para establecer una fecha comparativamente posterior para el pasaje o material en que apareció. Sin embargo, usando el mismo criterio, las pirámides de la sexta dinastía egipcia (*ca.* 2400 A. C.) tendrían que ponerse en una fecha más reciente por dos milenios, simplemente dado que palabras halladas en sus inscripciones no se vuelven a encontrar hasta el período greco-romano. Lo que los críticos no lograron comprender es que los pasajes del Antiguo Testamento que contienen palabras "demostrablemente tardías" también podrían tomarse como que encierran la evidencia que prueba uno de los usos más antiguos de esas palabras. Como Kitchen ha señalado, si estos métodos críticos resultan tan obviamente inaplicables a los textos de los vecinos más próximos de Israel durante el período bíblico, cabe plantear las más serias dudas sobre la validez de una vasta cantidad de la crítica literaria del Antiguo Testamento actualmente en voga; y estas dudas se plantean sobre bases puramente literarias y bien respaldadas por datos objetivos tangibles, sin recurrir de ningún modo a predisposiciones o consideraciones de carácter teológico.[75]

Una opinión común de la escuela crítica en el sentido de que los pasajes breves son necesariamente antiguos y vice versa ha sido refutado por la referencia a fuentes literarias del Antiguo Cercano Oriente. Las *Admoniciones de Ipuwer,* de Egipto, ya en el año 2000 A. C., contenía largas peroratas contra las iniquidades de la sociedad contemporánea y los defectos de la administración central, demostrando así que las expresiones largas de ningún modo eran desconocidas en el período patriarcal.[76] En forma similar, Sidney Smith cita largas secuencias de

los oráculos babilónicos que están en la misma tradición literaria en general, haciendo evidente, por lo tanto, que la extensión de un pasaje no tiene necesariamente que decidir la fecha de su composición.[77]

Como se señaló anteriormente, muchos de los supuestos anacronismos del Pentateuco se pueden explicar sobre la base de sucesivas revisiones hechas por los escribas que tenían el efecto de poner al día el texto en ciertas áreas. En Génesis 40:15, la referencia a Canaán como la tierra de los hebreos es ciertamente el resultado de este tipo de actividad que se ve otra vez en el uso del nombre Dan (Gn. 14:14; Dt. 34:1), la referencia a la monarquía (Gn. 36:31), la descripción de Moisés como profeta de Israel (Dt. 34:10), y el uso de la frase "hasta este día" (Gn. 32:32; Dt. 3:14; 34:6), así como las diversas glosas de los escribas que dan formas más recientes a nombres antiguos de los lugares (Gn. 14:8, 15. 17; 16:14; 23:2; 35:6). Sin embargo, no hay nada inherentemente anacrónico en la mención de un "Rey" en Dt. 17:14, como Weiser alega,[78] puesto que el pasaje en cuestión es una predicción de hechos que ocurrirán, y no el registro de acontecimientos pasados.

Una de las bases más comunes de los críticos para proponer una diferencia de autoría está en los dobletes o repeticiones en sus variadas formas que se encuentran en ocasiones en el texto del Antiguo Testamento. Pero, como C. H. Gordon ha señalado, tales repeticiones eran típicas de la literatura del Antiguo Cercano Oriente, como se ilustra profusamente con materiales de Babilonia, de Ugarit y aun de composiciones griegas.[79] En el Corán, que es de fecha considerablemente más reciente, aunque de estricta tradición semita, contiene decenas de ejemplos de repeticiones que, entre otras cosas, tratan con la enseñanza de Mahoma sobre la unidad de Dios y la condenación de los infieles. Cada *sura* del Corán comienza con las palabras "En el nombre del Dios de gracia y misericordia," y el grado de duplicación y de repetición en la obra se pueda medir por el hecho de que, de ciento catorce *suras,* setenta y siete condenan a los infieles directamente por nombre, mientras muchas de las restantes lo hacen por implicación. En lo que respecta al mundo bíblico, el gusto de la epoca favorecía la duplicación, según lo ilustra el hecho de que tanto José como Faraón tuvieran sueños en duplicado, mientras en un período posterior, el desaliento de Jonás es descrito en dos etapas separadas, cada una acompañada de una pregunta de Dios (Jon. 4:4, 9). La consonancia de este tipo de material es tal, que sería petulante ir tan lejos como llegar a sugerir que surgió de diferentes fuentes.

Un tipo especial de duplicación es de especial interés debido al material extrabíblico colateral actualmente existente. Jueces 4 suministra el relato en prosa de la victoria de Débora; en el capítulo siguiente aparece la forma poética. Dado que los dos relatos contienen variaciones en cuanto a detalles, por largo tiempo los críticos han argumentado que la versión poética era más antigua que el relato en prosa, en el supuesto que la forma versificada "se adapta mucho mejor para la transmisión oral que cualquier tipo de prosa."[80] Sin embargo, es completamente engañoso el tomarse la libertad de pronunciarse en favor de una disparidad de edades o de origen entre los dos relatos sobre la base de la naturaleza o del estilo del vehículo literario. El estudio de materiales de "control" deja en claro que en el antiguo Egipto los hechos históricos a veces se registraban simultáneamente en versiones en prosa y en verso, y que no solamente se hacía provisión para que las diferencias importantes fuesen explicadas por la acomodación a los dos medios literarios, sino que también en ocasiones, se hacía, para celebrar el acontecimiento, una tercera versión de naturaleza pictórica. Al acercarse a cuestiones tales como las relacionadas con la autoría y fecha de los dos relatos de Jueces 4 y 5, es de gran importancia, por lo tanto, que el estudioso esté consciente de las costumbres de los escribas en la sociedad del Antiguo Cercano Oriente, y no sea seducido por las especulciones subjetivas de la mentalidad erudita de Occidente que ha producido un sistema de interpretación lógica, pero completamente irreal. También puede ser oportuno observar en esta coyuntura que durante milenios fue práctica común de los semitas orientales memorizar las largas tablas genealógicas como un medio de establecer sus antepasados y marcar el paso de las diversas generaciones. Aunque este material no aparece en forma poética en el Antiguo Testamento, la mente semita tuvo poca dificultad para dominarles y transmitirlo por generaciones, echando así una duda sobre la creencia común de que la poesía es un vehículo más apropiado que la prosa para el objetivo de memorizar hechos.

4. *Variaciones estilísticas*. En contraste con tendencias más recientes, los primeros análisis críticos del Pentateuco pusieron mucho énfasis en las diferencias de estilo literario, que, según se alegaba, se podían identificar fácilmente en el texto y se podía tomar como indicación de la existencia de "manos" subyacentes o documentos. En la mente de algunos eruditos las consideraciones de estilo llegaron a ser tan subjetivas que se hicieron virtualmente carentes de valor, y hasta los exponentes más responsables del arte del análisis literario mostraron

considerable confianza en su uso del estilo como medio de determinar la existencia de material proveniente de determinadas fuentes, aun cuando alguno entre ellos, como Driver,[81] confundió las características de estilo con "criterios" de análisis. Sin embargo, cuando se somete este acercamiento metodológico a un examen comparativo con el material extrabíblico de control procedente del Cercano Oriente, queda en claro que los procedimientos críticos de los estudiosos del siglo diecinueve son completamente absurdos, puesto que ahora se sabe que una gran cantidad de escritos orientales de la antigüedad muestran precisamente el mismo fenómeno.

Así Kitchen ha mostrado que la biografía del general egipcio Uni, fechada en la sexta dinastía, más o menos en 2300 A. C., contiene un relato fluido en estilo (el J y E de la escuela crítica) en aquellas secciones en que se describen sus diversas actividades de estado y sus campañas, mientras en ciertos intervalos emplea refranes estereotipados para indicar el reconocimiento que el Faraón hace de sus logros (que casi correspondería al estilo de P_1 y P_2). Además, su biografía incluye el himno de victoria que él y su ejército cantaban al regresar de su campaña en Palestina (una fuente especial H, o himno). Esta obra fue esculpida en piedra a pedido específico de Uni, y no hay absolutamente ninguna posibilidad de que la forma final fuese desarrollada a través o durante alguna pre-historia literaria por medio de una cantidad de documentos.[82] Esto es claro por el hecho que los acontecimientos contenidos en la biografía corresponden a la carrera adulta de un individuo específico, y que la obra misma fue encomendada, compuesta, escrita y ejecutada en piedra en el lapso de unos pocos meses a lo sumo. Es igualmente claro que no hay posibilidad de "mano" alguna tras su estilo, que varía sencillamente junto con la naturaleza de los temas en inmediata consideración, y en cualquier caso, se ha hecho para conformarse con los cánones de la adaptación literaria. Este es solamente uno de las docenas de ejemplos de textos egipcios y de otra procedencia, de los últimos tres milenios A. C., material que es de valor inmenso por la luz que arroja sobre las técnicas de composición de los escribas del Cercano Oriente en particular.[83]

5. *El Tabernáculo.* En este punto se pueden mencionar algunas otras dificultades confrontadas por los adherentes de la teoría Graf-Wellhausen. El Tabernáculo, relegado presuntuosamente a una fecha posterior al exilio y que se consideraba basado en la práctica tardía en el Templo, difícilmente se puede fechar

más tardíamente que la Monarquía, puesto que carecía de rasgos tan importantes de la era pre y post-exílica del culto como eran los cantores, punto que obviamente Wellhausen no logró notar. La geografía de la peregrinación por el desierto, con toda su riqueza en detalles, contrasta extrañamente con el carácter más bien general de las referencias a la geografía y la topografía de Canaán, lo que sería muy sorprendente si los relatos de las peregrinaciones en el desierto se hubieran compuesto del modo sugerido por la crítica liberal. En particular, el hecho de que no haya referencias o alusiones específicas a Jerusalén en el Pentateuco sería inconcebible en cualquier supuesta fuente proveniente del Reino del sur en el siglo noveno A. C.

Esto a su vez conduce a la cuestión si Jerusalén estuvo alguna vez destinada a tener un papel de importancia en la centralización del culto, y suscita problemas respecto de la verdadera razón para la composición de Deuteronomio, que en conformidad con las teorías críticas de una generación anterior se suponía que había sido escrito con el objetivo de promover la centralización del culto. Además, el hecho de que ciertos pasajes de Deuteronomio presupongan el conocimiento de porciones del así llamado Códico Sacerdotal, ya compilado,[84] según los teóricos, en una fecha muy posterior a la de Deuteronomio, presenta problemas embarazosos para los exponentes de la teoría documentaria clásica, problemas que aún les falta enfrentar satisfactoriamente.

6. *Los Samaritanos.* Una parte de la evidencia que resulta más desconcertante y que la escuela crítica aun tiene que tratar en su intento de formular fechas tardías para algunas fuentes, está representada por el Pentateuco Samaritano. En forma común, los escritores liberales del siglo diecinueve ignoraron la existencia de este documento,[85] o también, cuando trataban de tocar el problema, en el mejor de los casos daban una pobre explicación de la situación que de ningún modo se podía considerar satisfactoria.[86] Ocasionalmente alguna muy mutilada historia de Josefo[87] se citaba con el objetivo de demostrar que Sanballat, considerado como contemporáneo de Alejandro Magno, había enviado a su yerno Manasés a Samaria para ejercer las funciones del sumo sacerdocio. Los expertos que mencionaban esta historia suponían que Manasés había llevado consigo la Torah y que ésta había llegado a ser posteriormente la Escritura Samaritana. Sin embargo, según Josefo, este Manasés también era nieto de Eliasib, el sumo sacerdote de la época de Esdras y Nehemías, al cual posiblemente se hace alusión en Neh. 13:28.

Sin embargo, aparte de otras consideraciones, Josefo nada dice acerca de que Manasés haya llevado un libro de la ley a Samaria; y en todo caso, este Manasés vivió un siglo más tarde que Nehemías, cuando empezó a tomar un carácter más permamente la división entre judíos y samaritanos.

Aunque los orígenes de los samaritanos tradicionalmente han sido atribuidos a sucesos posteriores a la caída de Samaria (2 R. 17:24ss.), se debe recordar que está basada en un relato judaico, que como Macdonald ha señalado, constituye algo completamente diferente de todo lo que los samaritanos mismos creían acerca de sus orígenes y la existencia y naturaleza del "Primer Reino" en el tiempo de Josué.[88] En sus *Crónicas,* los seguidores de Uzzi, sacerdote samaritano a principios del período de la monarquía, según se dice, fueron llevados cautivos en el tiempo de la caída de Samaria, y regresaron al Monte Gerizim en el primer retorno bajo su sumo sacerdote Seraías algunos años más tarde. La fecha precisa es desconocida, y aunque las *Crónicas* samaritanas tienden a confundirla con la del segundo regreso, casi contemporáneo con el de los exiliados que volvieron con Zorobabel, lo más probable es que fuese la situación descrita en 2 R. 17:24ss.

De acuerdo con la tradición samaritana, hubo una hambruna en Canaán después de la caída de Samaria en el año 722 A. C., y las dificultades de esta experiencia, combinadas con el efecto de una plaga de leones, impulsó al resto de los habitantes a pedir al rey de Asiria que enviara de regreso a Palestina a quienes anteriormente habían cultivado la tierra en el reino del norte. El rey asirio, que no se menciona por nombre, pidió a los samaritanos, que en ese tiempo estaban viviendo en Harán, que regresasen a Canaán. Por su parte, según la tradición, insistían en que solo podrían asegurarse el favor divino si se restauraba el verdadero culto a Dios en el Monte Gerizim. El rey accedió a ayudarles en este asunto, y como resultado, regresaron a Canaán, acompañados, según parece, de otros colonos paganos, reconstruyeron el santuario del Monte Gerizim que estaba en ruinas, al cual Josué había dado su localización tradicional, y nunca más se fueron de la tierra prometida, como lo indica la existencia de unas pocas familias samaritanas cerca de Nablus en la actualidad.

Según esta opinión, la ruptura entre samaritanos y judíos ocurrió, no en el tiempo de Esdras, sino en los días de Elí, que emprendió la tarea de establecer un santuario de Dios, apóstata por cierto, en Silo a pesar de la clara prescripción de la Ley en el sentido de que la verdadera adoración debía realizarse en el Monte Gerizim.[89] El relato judío en Reyes niega el antecedente histórico reclamado por

la tradición samaritana, y los considera descendientes de los colonos a quienes, se dice, Salmanasar de Asiria trajo desde Cuta, Babilonia, Hamat y de otros lugares de Mesopotamia para repoblar la tierra después de la caída de Samaria el año 722 A. C. De un estudio de los *Anales* de Sargón y de una referencia en Crónicas a "un remanente de Israel" (2 Cr. 34:9) parecería que después del año 722 A. C. la población local de Samaria comprendía el resto de los israelitas nativos además de los colonos extranjeros traídos desde Mesopotamia. Evidentemente otras fuentes judaicas, particularmente los profetas (cf. Is. 11:12s.; Jer. 23:5s.; 31:17ss.; Ez. 37:16s.), quizás no supieron o prefirieron ignorar, la tradición de que Samaria era una mezcla impura de mesopotámicos paganos e israelitas del norte que sobrevivieron.[90]

Sin embargo, lo que se sabe es que en el tiempo de Esdras los samaritanos declararon haber estado utilizando el método de sacrificio a Dios prescrito en la Torah, costumbre que remontaban a los días de Esar-hadón de Asiria (Esd. 4:2). Haya sido hecha esta afirmación deliberadamente de este modo o no la pretensión samaritana parece apoyar la tradición judaica de que los samaritanos eran adoradores del Dios de los hebreos hacia el siglo séptimo A. C. La fe y la práctica samaritanas se basaban sobre la Torah solamente, y este hecho junto con otros elementos de su tradición, sugeriría que su Pentateuco, cuyo canon es idéntico con el de la Torah hebrea,[91] ya existía en su forma actual desde aquel tiempo a más tardar. Esto naturalmente suscita preguntas en cuanto a la fecha del Pentateuco Samaritano y también levanta el problema de la relación entre éste y el TM y otros textos similares. Como se observara en un capítulo anterior, la mayoría de los expertos siguieron a Gesenio con respecto a la conclusión de éste en el sentido de que el Pentateuco Samaritano era una versión secundaria del TM.[92] Entre los que no adhirieron a esta opinión se encuentra Pfeiffer, que sugiere que el Pentateuco Samaritano podría representar de hecho una versión tan antigua como el TM.[93] En su estudio de las Escrituras samaritanas, Paul Kahle puso un énfasis creciente en la naturaleza del Pentateuco Samaritano.[94]

Más recientemente, el manuscrito samaritano de Qumrán 4QEX[a] ha demostrado la antigüedad del texto y el grado de constancia con que fue transmitido, sin embargo, no se pronuncia sobre la prioridad de su texto sobre la de la tradición masorética.[95] Además, la gran antigüedad de la recensión samaritana ha sido enfatizada en forma creciente como resultado del examen fotográfico del rollo de Abishac en Nablus.[96] Es difícil ver precisamente como puede el texto samaritano

constituir una rama relativamente tardía de tradición que surge de la principal línea judaica y remontándose a lo sumo al tiempo de los hasmoneos, como Cross sostiene.[97] Este argumento que descansa sobre una precaria base paleográfica,[98] ha sido justamente criticado por Rowley.[99]

Dentro del texto del Pentateuco Samaritano mismo hay indicaciones ciertas de su origen pre-exílico. Está hecho con escritura angular, y no con las letras cuadradas características de judíos y del aramaico, y muestra alguna confusión entre las letras "d" y "r," que también son similares en forma en la escritura aramaea más tardía, y entre "m" y "n." Esta confusión difícilmente podría haberse originado en los escritos post-exílicos, y obviamente se remonta al prototipo angular fenicio primitivo, o a inscripciones tales como la de la estela de Mesha o la del tunel de Siloé. Una característica interesante de la lengua samaritana era que en el Pentateuco no se pronuncia ninguna de sus guturales, lo que indicaría que su enunciación data de la época de Acab y sus sucesores, cuando el dialecto fenicio no gutural era popular en Israel.

La tradición judaica ha preservado el importante hecho de que el Pentateuco fue escrito originalmente en letras angulares, y que Esdras fue el instigador del cambio a la variedad cuadrada de letra para hacerla diferir de la forma samaritana de escritura.[100] Como Gaster ha señaldo, la única razón para una medida tan drástica podría haber sido romper completamente con la tradición y eliminar de entre los judíos la circulación del texto samaritano.[101] Tal cambio no podría haber ocurrido más allá del tiempo de Esdras, y aun podría haber ocurrido en un período anterior, como prueban varios casos en la traducción de la LXX que se deben claramente al uso de un manuscrito hecho con letras cuadradas.

Este tipo de evidencia es un fuerte argumento contra la suposición de que los samaritanos adquirieron su texto de Esdras, dado que la diferencia en el tipo de escritura deja en claro que el Pentateuco Samaritano ya existía y había existido largo tiempo antes de la época de Esdras. Si se desestiman estas consideraciones, se hace progresivamente imposible explicar en forma precisa por qué los judíos tendrían que haber recibido el Pentateuco de Esdras en una escritura comparativamente tardía, mientras los samaritanos, que se supone son los que lo adoptaron y los imitadores, preservaron el escrito más antiguo y original. Sobre la base de ésta y otras evidencias,[102] es imposible aceptar la hipótesis de que los samaritanos adquirieron su Pentateuco de Manasés después de su expulsión de Jerusalén por Esdras, el supuesto compilador del documento. No puede haber

dudas de que el Pentateuco había estado en posesión de los samaritanos durante varias generaciones antes de la visita de Esdras a Jerusalén. Dado que no hay ningún momento durante el período del cisma religioso y la división política entre los reinos del norte y del sur en que fuera posible promulgar un código legislativo de un carácter que ambas partes hubieran querido adoptar sin ninguna recriminación, sólo cabe concluir que el Pentateuco tiene que haber existido por escrito desde antes de la ruptura política entre las tribus del norte y del sur.

Si esto refleja lo que realmente ocurrió, la fecha más tardía que podría suponerse para la compilación de la Torah en su forma final tendría que ser algún tiempo anterior a la muerte de Salomón. Según la opinión del que esto escribe, el Pentateuco ya existía sustancialmente en su forma definitiva desde el tiempo de la muerte del profeta Samuel, pero sea así o no, la evidencia para una fechación temprana de la ley proporcionada por el Pentateuco Samaritano milita contra la hipótesis documentaria sobre el origen del Pentateuco propuesta por Graf-Wellhausen en forma decisiva, puesto que ni D ni P de éstos habían sido escritos cuando el Pentateuco Samaritano ya existía en su forma canónica final.

E. ACERCAMIENTO METODOLOGICO APROPIADO PARA EL ESTUDIO DEL PENTATEUCO

Es justo reconocer en un estudio como éste que la teoría Graf-Wellhausen ha estado siendo atacada en forma cada vez más vigorosa en los años recientes, aun en los círculos de la crítica, y que un número cada vez mayor de eruditos liberales están expresando serias dudas en cuanto a su validez en varios de sus puntos más importantes. Algunos de ellos pueden darse cuenta de que la supuestas fuentes J, E, D y P ya no se pueden considerar como hitos en la línea del tiempo, sino que debieran ser interpretadas preferiblemente como corrientes de tradición en el curso de las cuales hay material antiguo y nuevo.[103] Se puede decir entonces que hay un sentido real en que los esfuerzos de la corriente liberal por resolver los problemas del Antiguo Testamento se han apartado una gran medida de la crítica confiada que los caracterizaba hace algún tiempo.

Sin embargo, esto es cierto sólo en un sentido muy limitado, como deja ver el hecho de que aun falta que se produzca el abandono en gran escala de la metodología de Graf-Wellhausen y sus presuposiciones defectuosas. Muchos estudiosos sin duda se aferran de esta hipótesis, inadecuada como se ha visto que

es, sencillamente porque carecen de una teoría de reemplazo adecuada y que esté ya preparada. Es el caso de H. H. Rowley, que en más de una ocasión ha afirmado su voluntad de abandonarla si se ofrece una teoría más satisfactoria que la reemplace.[104] El que esto escribe expresa su propio deseo al expresar la sincera esperanza de que el mundo de los pensadores no tenga que soportar todavía otra hipótesis supuestamente "científica" que trate de explicar los orígenes de la literatura del Antiguo Testamento. Lo que se necesita es un esfuerzo definitivo por reemplazar todas y cada una de las teorías evolutivas por una metodología correcta basada firmemente en un fundamento de conocimiento comprobado de las múltiples facetas de la vida del Antiguo Cercano Oriente, que al poner los escritos bíblicos en una perspectiva histórica y cultural apropiadas, proporcione información autorizada en cuanto a los usos y costumbres y en cuanto a la tarea de los escribas en la esfera de la actividad literaria de la antigüedad.

En vez de acercarse a la literatura del Antiguo Testamento con la suposición *a priori* de que está lleno de errores, contradicciones internas y de material no histórico, además de enormes corrupciones textuales, la aplicación de una metodología apropiada exige un examen cuidadoso del texto hebreo a la luz de lo que ya se sabe en cuanto a las divergentes corrientes de vida en el Antiguo Cercano Oriente de por lo menos el tercer milenio A. C. Orlinsky ha indicado que esta tendencia ya la están siguiendo algunos eruditos en sus obras, diciendo: "Cada vez más, el viejo punto de vista de que los datos bíblicos eran dudosos y hasta probablemente falsos, a menos que fuesen corroborados por hechos extra-bíblicos, está dando paso a uno que sostiene que, en general, los relatos bíblicos tienen mayores probabilidades de ser verdaderos que falsos, a menos que una clara evidencia de fuentes ajenas a la Biblia demuestre lo contrario."[105]

La gran cantidad de material comparativo de fuentes del Cercano Oriente que ahora hay disponible ha dejado en evidencia que en el campo del Antiguo Testamento muy poco es lo que debe tomarse por absolutamente establecido, y menos aun todo aquel tan publicitado bagage de "seguros resultados de la crítica bíblica" surgido del siglo pasado. Por cierto, ahora es claro que mucho de lo que se pasó como "investigación científica" en la era victoriana y en las siguientes tendrá que ser completamente reinvestigado, y esta vez desde un acercamiento metodológico adecuadamente fundado, y no desde una posición emocional o ideológica.[106]

No importa cuán numerosas y graves hayan sido las fallas en su metoldología, los contibuyentes clásicos a la hipótesis evolucionista de Graf-Wellhausen indudablemente eran maestros en su oficio. Aunque su acercamiento estaba dominado en medida desproporcionada por las presuposiciones hegelianas, generalmente se las arreglaron para expresar sus hallazgos en un lenguaje que, siendo autoritario en tono, era, sin embargo, directo e inequívoco en sus intensiones. Aun en las traducciones, los escritos de la mayoría de los escritores alemanes se caracterizan por un grado de claridad y hasta de elegancia que hace ya tiempo abandonó el escenario de los estudios del Antiguo Testamento, siendo reemplazado en gran medida por una jerga técnica que incluye expresiones discutibles y frecuentemente mal entendidas como "reinado sacro," "anfictionía," y otras similares.

En vista de los defectos serios del acercamiento de Graf-Wellhausen a los problemas del Pentateuco, y del Antiguo Testamento en general, todo nuevo estudio necesitará basarse firmemente en una metodología acreditada que utilice las vastas cantidades de material de control que los estudiosos ahora tienen a su alcance a través de todo el mundo, y razone inductivamente desde lo conocido hacia lo desconocido en vez de hacer pronunciamientos desde una posición puramente teórica que tiene una muy leve relación con algún hecho conocido. Para los que consideran auténticos por definición los relatos de las Escrituras, este procedimiento será escasamente necesario o deseable. Sin embargo, en relación con esto, vale notar que la aplicación de una metodología apropiada de ningún modo es *per se* contrario a alguna doctrina de la inspiración y autoridad de las Escrituras. Más bien, constituye un esfuerzo por reemplazar un método incorrecto y defectuoso de acercamiento por uno que esté basado en un conocimiento amplio del medio cultural del cual provienen las diversas partes de las Escrituras, o de aquel con el cual puede estar relacionado, como un medio de entender en la forma más completa que sea posible el sentido y la significación de la revelación divina.

Es igualmente importante que tal acercamiento no se interprete como un medio de resolver los problemas relacionados con el origen, la naturaleza y el desarrollo de las tradiciones religiosas y culturales de Israel solamente por relacionarlas, o quizás intentar derivarlas, de las relgiones paganas del Antiguo Cerano Oriente de un modo que aparezca enfatizando las similitudes superficiales y minimice o ignore completamente las divergencias fundamentales y esenciales. Es un axioma de las ciencias descriptivas que en todas las cuestiones de comparación, las diferencias son más significativas que las similitudes, y este principio también

será adoptado por cualquier metodología de estudio del Antiguo Testamento que esté bien fundada.

Esta actitud reconcerá que en efecto el Antiguo Testamento contiene "errores" en el sentido de que se puede discernir en él numerosos ejemplos de errores de copia de diversos tipos al hacer un examen del texto hebreo.[107] Estos y otros errores similares son propiedad de toda era, y una función de la crítica textual es llamar la atención a su existencia de modo que se pueda tomar debida nota de ellos al traducir el texto o al hacer el esfuerzo por recobrar el genuino texto pre-cristiano del Antiguo Testamento.

Una metodología acreditada evitará la atomización o fragmentación de los relatos bíblicos, y al rechazar "fuentes" tales como J, E, d, P, H y L, como apócrifas, procurará en cambio concentrarse en la naturaleza y proveniencia de las fuentes genuinas que se encuentran tras algunos escritos del Antiguo Testamento. Los primeros capítulos de Génesis, en vez de ser desestimados como legendarios o míticos, deberían reconocerse mesopotámicas en carácter, y ser examinados a la luz de su verdadero trasfondo literario y cultural. La fuente verdadera de material del Pentateuco y de otros escritos se verán en materiales citados tales como el "Libro de las generaciones de Adán" (Gn. 5:1), el "Libro de las Guerras de *YMWH*" (Nm. 21:14), el "Libro de Jaser" (Jos. 10:13; 2 S. 1:18), el "Libro del Pacto" (Ex. 24:7; 2 R. 23:2 *et al.*), las muchas fuentes documentarias que sirven de apoyo a los libros de Reyes y Crónicas, y así sucesivamente. En particular también se reconocerá que un personaje creativo como Moisés podía, al igual que Homero, trabajar con la matriz de la tradición para seleccionar su material de fuentes antiguas y contemporáneas, renovarlas en forma y convertirla en una obra maestra de valor literario y espiritual perdurable.

El tomar el Antiguo Testamenteo en su propio valor a la luz de material colateral del Antiugo Cercano Oriente también exige que se reconozca el hecho de que tanto el material oral como el escrito son ambos un fenómeno de temprana aparición. Lo oral nunca aparece normalmente antes de lo escrito en el Antiguo Cercano Oriente, y la evidencia suministrada por las fuentes seculares muestra que frecuentemente ambas formas coexistían por extensos períodos. Aunque algunas secciones del Antiguo Testamento probablemente circularon en forma oral antes de ser puestas por escrito, el alto nivel de la capacidad de leer y escribir del Antiguo Cercano Oriente señala, como Gordon ha demostrado, a un máximo de fuentes escritas tras los relatos de las Escrituras.[108]

El uso específico de ספר (libro) en relación con esto debe entenderse estrictamente en el sentido de un documento escrito, dado que la palabra jamás se emplea en relación con material transmitido oralmente. Además, el concepto mismo de ley (*tôrāh*) debe ser interpretado a la luz de antecedentes orientales y no de la antigua Roma, como ocurrió en los círculos críticos de una generación anterior. Aun en Mesopotamia, donde la ley codificada era un concepto antiguo y conocido, los tribunales no citaban los códigos al tomar decisiones, antes bien funcionaban en conformidad con la costumbre, el precedente y la tradición aceptada, punto que aun no ha sido captado por algunos especialistas occidentales. Como Gordon lo ha señalado,[109] el tipo de ley reflejado en los escritos homéricos se denomina *themistes* (*Odyssey*, XVI, 403), e indica la suma total de los oráculos por medio de los cuales los dioses regulaban la sociedad. Esto tiene mucho en común con la idea hebrea de Torah, puesto que hasta una lectura ligera del Pentateuco muestra que hay poco que pueda llamarse ley en el sentido más estricto de la palabra. El espíritu de la Torah actualmente subsiste en los oráculos que Dios entregó a Moisés, y como tal está en plena armonía con las tradiciones de la Edad Heroica.

Aunque hasta la más moderada variedad de crítica literaria moderna tiende a fragmentar el material que se está investigando, una metodología apropiada jamás perderá de vista la unidad fundamental de composiciones clásicas como el Pentateuco. Como Gordon ha hecho notar, este documento, por toda su diversidad, ha sido considerado como un todo completo tanto por Judíos como por samaritanos durante muchos siglos.[110] Si se le separa en sus partes componentes, tipológicamente, parecería una manta hecha con trozos de diversos colores, esto es de fuentes malamente cosidas, diciéndonos acerca del cosmos, de litigios, de la guerra, de instituciones sociales, de sacrificios, de agricultura y de una diversidad de otros temas.

Sin embargo, en relación con esto es importante notar que tales temas también fueron elaborados en la composición del célebre Escudo de Aquiles,[111] hecho que también refleja en forma exacta las tradiciones literarias y culturales del período que se extiende desde los siglos quince al décimo A. C. Dado que la Torah era la guía suprema para la conducta y vida de los antiguos hebreos, era necesario que esta obra cubriera todos los aspectos de la existencia que tendrían que enfrentar, y la totalidad de la experiencia debía en consecuencia ser armonizada con un punto de vista holista del Pentateuco.

El examen del material narrativo desde tal posición muestra no solamente que las diversas partes han sido ordenadas cronológicamente como si fuera una sola obra en cinco tomos, sino además que el Pentateuco en realidad es una parte de un conjunto de material literario adjustadamente organizado que abarca desde Génesis hasta 2 Reyes. En este esquema la Torah ejerce un rol fundamentalmente importante como la épica de la nacionalidad cuyas dos partes constituyentes fueron las secuencias del patriarcado y el Exodo. En la primera, la tierra de Canaán fue prometida a los primeros padres de Israel y en un sentido limitado fue realmente adquirida para ellos. En la segunda, el camino fue abierto a sus descendientes, los verdaderos herederos de la Tierra Prometida, para regresar y tomar posesión de ella.

Aunque metodológicamente es inadecuado comparar el Pentateuco con la Ilíada como literatura, puesto que son, desde luego, dos tipos de composiciones completamente diferentes, es importante al mismo tiempo observar que ambas obras sirvieron en gran medida al mismo objetivo para sus lectores. Para los griegos, los escritos homéricos constituyeron la Escritura por excelencia, y era venerada como guía divinamente inspirada para la vida. Precisamente del mismo modo, los hebreos antiguos buscaban consejo y ayuda en la revelación divina dada al pueblo por medio de Moisés, situación que nuevamente refleja el espíritu característico de la Edad Heroica.

Ya se ha dicho bastante como para dejar en claro que una metodología adecuada considerará el todo como algo más que la suma de sus partes y que evitará la framentación del material que se estudia, en favor de lo que podríamos llamar un "holismo inductivo." Como se ha observado previamente, para el estudio específico, es fundamental que esta metodología examine la literatura a la luz del propio trasfondo histórico, religioso y cultural del Antiguo Cercano Oriente, individualice los paralelos mayores y menores, y seleccione, dentro de la trama del todo los detalles especiales.

A la tarea de aclaración deberán concurrir todos los recursos disponibles de la filología, la arqueología y otras disciplinas relacionadas, con la resuelta decisión de ir adonde quiera que los hechos comprobados conduzcan, sin consideración de que teorías particulares, en parte o en su totalidad, permanezcan en pie o caigan en el proceso. Las observaciones hechas habrá que comprobarlas continuamente a la luz de los hechos existentes o de los nuevos por igual, y si es necesario deben ser rectificados a la luz de la evidencia disponible. Solamente cuando estas salvaguardas se han puesto en ejercicio, la obra del estudioso se verá sin los estorbos

impuestos por sistemas hipotéticos defectuosos, y sus resultados quedarán firmemente fundados en una base de hechos.

El estudio estimativo del Pentateuco que sigue es un esfuerzo por considerar la obra en forma holista como un cuerpo orgánico de material sujeto a procesos de crecimiento, codificación y edición durante el período mosaico. También toma conocimiento del hecho de las adiciones postmosaicas y de la tradición que otorgó una veneración temprana de la Torah como la guía normativa para la vida de la nación. Cabe recalcar que, contrariamente a la opinión de algunos expertos, la Torah mosaica no es la codificación del culto sacerdotal, porque la mezcla de relato histórico, con reglas levíticas y principios específicamente morales y éticos suministra evidencia convincente de una preocupación que no era puramente cúltica. El verdadero espíritu de la Torah debe hallarse no tanto en el concepto estricto de ley, como en los oráculos que Dios habló a Moisés.[112] Este es el factor que trasciende la interpretación puramente local e histórica de los estatutos promulgados en Sinaí, y apartando la fe de Israel de un contexto estrictamente tribal ha dado a la revelación divina por medio de Moisés una aplicabilidad universal.

En vista de cierta tendencia entre los autores a relegar a Moisés a una posición de poca importancia en el desarrollo de la fe hebrea característica, atribuyendo, en cambio, los comienzos del verdadero espíritu israelita a alguna suerte de anfictionía del período de la ocupación, debe señalarse que la antigua tradición hebrea en forma unánime de crédito a Moisés con un lugar preponderante en la mediación de la ley y se opone completamente a cualquier concepto que ponga los comienzos de la tradición histórica, oral y espiritual nacional en algún punto durante o después de la ocupación de Canaán bajo Josué. Sin embargo, la tradición hebrea misma debe ser evaluada críticamente, particularmente en vista del hecho de que entre los rabíes la figura de Moisés ha alcanzado la eminencia que se otorga a un superhombre, y que en carácter es completamente diferente del agobiado, frecuentemente frustrado, no obstante armoniosamente enérgico, hombre de Dios presentado en los escritos del Pentateuco. Toda evaluación de la persona y obra de Moisés debe ser considerada dentro de los estrictos límites de los datos del Pentateuco y debe ser relacionada con la situación vivida en el Antiguo Cercano Oriente de su tiempo. En particular es de importancia fundamental evitar las insinuaciones emocionales que han llegado a unirse a las palabras "Moisés" y "Mosaico" desde el advenimiento de la crítica literaria y que

han dado como resultado posiciones extremas tales como la negación de la existencia misma de Moisés, por una parte, o el atribuir a él cada palabra y sílaba del Pentateuco, por la otra.

Este estudio habrá dejado claro que, aparte de cualquier otra consideración, Moisés tuvo un papel altamente original en la revelación de la naturaleza y voluntad divinas al naciente Israel, así como en la tarea de seleccionar y relacionar cuidadosamente conceptos legalistas y prácticas de los antiguos semitas del noroeste y los específicamente israelitas. Desde el comienzo mismo de la tradición, se ha reconocido a Moisés como autor de porciones tales como el juicio contra Amalec (Ex. 17:14), el Libro de los Pactos (Ex. 20:22-23:33, junto con el Decálogo), la restauración del Pacto (Ex. 34:27, con referencia a Ex. 34:10–26), un itinerario (Nm. 33:1ss., refiriéndose a la fuente que apoya a Nm. 33:3–40), la mayor parte de Deuteronomio que hace referencia a la renovación del Pacto y la confirmación de sus leyes, y las dos secciones poéticas que concluyen Deuteronomio.

La concentración en un solo hombre de la capacidad de escribir relato histórico, de componer poesía, y de seleccionar material legal de ningún modo es un hecho único como los escritores críticos de las generaciones anteriores solían asumir. Como Kitchen ha señalado, se nos suministra una ilustración de este tipo de capacidad con un caso proveniente del antiguo Egipto en un período unos setecientos años anterior al tiempo de Moisés con Khety (o Akhtoy), hijo de Duauf, escritor que vivió en tiempos del faraón Amenemhet I (*ca.* 1991–1962 A. C.).[113] Este individuo polifacético combinó las funciones de educador, poeta y propagandista político, y escribió la *Sátira de las Profesiones* como texto para ser usado en las escuelas de escribas. Probablemente haya sido comisionado para dar forma literaria a las *Enseñanzas de Amenemhat I,* panfleto político popular durante las dinastías Dieciocho a Veinte como ejercicio que debía ser copiado por los niños en la escuela.[114] Además, puede haber sido el autor de un popular *Himno al Nilo,*[115] que juntamente las obras antes mencionadas era copiada con frecuencia por los escribas.[116] Entonces, es completamente claro que de ningún modo es imposible que un hombre lleno de talento se haya dedicado, durante el período de Amarna, al tipo de actividad literaria que tradicionalmente se atribuye a Moisés.

Por cierto, siempre deberá quedar como motivo de conjetura el número preciso de leyes originadas a través de Moisés, y cuántas, especialmente según se refleja

en el libro de Deuteronomio, deben considerarse como producto de cuatro siglos de vida israelita sedentaria en Gosén y cuáles provienen del período de la ocupación de Transjordania por las dos tribus y media antes de la muerte de Moisés. Queda igualmente en la incertidumbre en qué medida Moisés escribió personalmente todo el material que se le reconoce. Bien podría ser que la presencia de pronombres en tercera persona en diversas secciones de los escritos mosaicos indiquen que estas secciones fueron dictadas. Es muy posible que pequeñas secciones o porciones aisladas del texto hebreo se hayan encomendado inicialmente a los sacerdotes para custodiarlas, y que solamente en un período posterior las partes del manuscrito hayan sido reunidas en una especie de mosaico y puestas juntas en un rollo.

Aunque según la opinión de quien esto escribe, el cuero hubiera sido el material preferible para preservar los estatutos, debe observarse que cuando había buen papiro disponible, servía muy bien para escribir documentos firmes y de larga duración. Así, una hoja de un registro de delincuentes de la prisión de Tebas fue utilizado en diversas ocasiones durante un período de setenta años, y al final todavía adecuadamente para registrar un legado a los siervos.[117]

Ahora es abundantemente evidente, a partir de las muchas fuentes comparativas que están a disposición de los expertos, que los códigos muy detallados como los que se encuentran en los escritos del Pentateuco, no son en modo alguno anacrónicos, como lo imaginaba comúnmente una generación anterior de críticos literarios. Y además, ya no es necesario ni deseable atribuir el origen de muchos de los estatutos mosaicos a los siglos octavo o séptimo A. C.[118] En cambio, la legislación del Pentateuco ahora debe ser examinada a la luz de una herencia intelectual y cultural común,[119] trasfondo del cual surge naturalmente una comprensible similitud de antecedentes. El carácter único de los estatutos hebraicos surge entonces claramente al comprender que las diferencias notables indican que por parte de los hebreos no hubo apropiamiento directo de las ideas de los pueblos de la misma cultura.[120]

Si la vitalidad de la revelación divina al hombre ha de ser apreciada en forma correcta, es importante evitar la tentación de considerar la legislación mosaica como un cuerpo esencialmente estático, y en cambio, verla como una colección orgánica de material, sujeta a un proceso controlado de crecimiento y modificación. Así, es completamente posible que en el período post-mosaico algunos de los estatutos hayan sufrido ligeras alteraciones para adaptarlos a las

circunstancias cambiantes, proceso que es perfectamente legítimo en cualquier cultura, y que en ningún sentido vicia la procedencia de la legislación original. Sin lugar a dudas, parte de las duplicaciones e incongruencias de la ley del Pentateuco de las que Hahn[121] habla se deban, no tanto al surgimiento de un pensamiento aparte paralelo de reglas cúlticas, como algunos escritores liberales y él suponen, sino a un intento deliberado por parte de las autoridades responsables, sacerdotales o no, de adaptar la legislación a un punto al que se pudieran acomodar las nuevas condiciones de vida. Sin duda este antecedente explica la situación por la cual las disposiciones de Nm. 26:52–56 relativas a la herencia fueron modificadas por las circunstancias detalladas en Nm. 27:1–11 y Nm. 36:1–9, o donde las reglas acerca de las ofrendas por los pecados de ignorancia o inadvertencia (Lev. 4:2–21) son cambiadas por las disposiciones de Nm. 15:22–29. Además, es de importancia notar el testimonio del texto al hecho de que algunas adiciones posteriores fueron hechas al Libro del Pacto en el tiempo de Josué (Jos. 24:26).

Cuando se estaba considerando la compilación de esta colección legal viviente, se logró un objetivo unitario en referencia al orden cronológico general de los hechos, que fue un recurso natural y útil bajo tales circunstancias. Sin embargo, como se observará más adelante, el compilador, fuese Moisés o alguien más, frecuentemente aprovechó la oportunidad para incluir otro material relevante cuando fue necesario unir los dos rollos. Es casi seguro que parte de las inserciones pudieron haberse hecho durante el proceso de reunir las unidades más pequeñas, como parece ser el caso en la sección de las promulgaciones de Ex. 19:1-23:33, donde la hábil combinación de material legal e histórico anula los intentos de la crítica por dividir los materiales entre fuentes imaginarias tales como J y E. Aun cuando un libro específico estuviera sustancialmente en su forma final, largo tiempo después de la época de Moisés, aún habría ocasión para algunas alteraciones o adiciones. Esto también está en completo acuerdo con las tradiciones literarias en general del Antiguo Cercano Oriente, donde los escribas regularmente revisaban los documentos antiguos, literarios o de otro orden, quitando las formas gramaticales y ortográficas obviamente arcaicas y haciendo las adiciones que la situación inmediata exigía.[122]

El uso de la palabra "código" con referencia a los decretos mosaicos no se debe interpretar como que significan que Moisés fue el promulgador de alguna suerte de legislación civil para Israel. Desde el comienzo mismo el objetivo era que la nación fuese un pueblo santo y, como se señalará más abajo, la relación en forma

y estructura de un documento como Deuteronomio con los tratados del segundo y primer milenios A. C. en el Cercano Oriente demuestra que Israel estaba obligado en una unión espiritual como vasallo de Dios, el Gran Rey. Dado que Dios es un Ser esencialmente ético y moral, la esencia de la relación en el Pacto debía ser manifestada en ese elevado nivel espiritual. Las obligaciones del tratado tenían el objetivo específico de ser normativas en todas las esferas de la vida nacional, puesto que fueron formuladas sobre la base de que el hecho mismo de vivir cotidianamente bajo las dispociciones del Pacto mismo constituía una profunda experiencia religiosa. Por esta razón, si es que no hay otra más, no se exagera al sugerir que el ideal del Pentateuco deriva, no tanto del *Sitz im Leben des Volkes* del período de la ocupación, como del oficio mediatorio y de la doctrina específica de Moisés como receptor de la revelación.

El énfasis que se hace en esta obra en que el material del Pentateuco ya existía en forma escrita en un período remoto y no en una época tardía, ha sido mantenido en forma intencionada, en parte como una salvaguarda contra las opiniones de los sustentadores de la "tradición oral," que con tanta frecuencia malinterpretan la evidencia proveniente desde el Antiguo Cercano Oriente, y en parte debido a que el testimonio de la vida contemporánea en el Antiguo Cercano Oriente fundamenta plenamente tal posibilidad. Como Kitchen ha señalado, el testimonio uniforme de la práctica literaria oriental exigía que las materias que eran consideradas de importancia o que requerían que se las dejara registradas para la posteridad, debían ser escritas o inscritas en forma permanente, y no debían quedar a cargo de bardos o de romanceros de campamento.[123]

Según la opinión del autor de esta obra, casi todo el conjunto de material del Pentateuco podría haber existido en su forma presente prácticamente hacia fines del período de Josué. Sin lugar a dudas, el paso del tiempo provocó algunas actividades editoriales que afectaron al texto hebreo en la forma de glosas explicativas, inserciones, revisiones del idioma y de la ortografía, en conformidad con la costumbre de los escribas de Babilonia, Egipto y otras culturas del Cercano Oriente. Aun cuando se ha tomado conocimiento de esta situación, parece no haber una base sólida para negar que el Pentateuco haya estado existiendo en su forma actual en el tiempo de Samuel.

El Pentateuco es una composición homogénea en cinco tomos, y no una aglomeración de obras separadas y quizás solamente relacionadas por la casualidad. Describe, a la luz de un trasfondo histórico acreditado, el modo en que

Dios se reveló a sí mismo a los hombres y escogió a los israelitas para una tarea especial de servicio y testimonio en el mundo y en el curso de la historia humana. El papel de Moisés en la formulación de esta colección literaria es altamente prominente, y no es sin buenas razones que se le ha otorgado el alto lugar de honor que tiene en el desarrollo de la épica de la nación israelita y sea venerado por judíos y cristianos como el gran mediador de la antigua ley.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: OCTAVA PARTE. CAPITULO I. EL ESTUDIO DEL PENTATEUCO

[1] Cf. *YICT,* p. 39 (Versión española, p. 35)

[2] *PG,* XIV, col. 444.

[3] τεῦχος originalmente significaba "implemento," pero era usado posteriormente para referirse a una caja en que se llevaban rollos de papiro, y después para referirse al rollo mismo.

[4] *PL,* II, col. 282.

[5] *PIOT*, p. 129.

[6] *TFD*, pp. 70s.; Cf. *PIOT,* pp. 130ss.

[7] Filón, *Vita Mosis,* III, 39; Josefo, *AJ,* IV, 8, 48; Mishnah, *Pirqe Ab.* I, 1; Talmud, *Bab. Bath.* 14b.

[8] Cf. A. Westphal, *Les sources du Pentateuque,* (1888), I, p. 25.

[9] Cf. H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch* (1893), pp. 11s., 25ss.

[10] Cf. *APOT,* II, pp. 542ss., 620ss.

[11] Cf. *PL,* XXIII, col. 227; XXV, col. 17.

[12] *Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse. Avec des Remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures.*

[13] Cf. H. Osgood, *The Presbyterian and Reformed Review,* III (1892), pp. 83ss.; A. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIe siecle* (1924).

[14] J. S. Vater, *Commentar über den Pentateuch* (1802–1805). W. M. L. De Wette, *Beiträge zur Einleitung in das AT* (1807).

[15] *Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht* (1912).

[16] O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (1922), p. 5 *passim; ETOT,* pp. 191ss.

[17] J. Morgenstern, *HUCA,* IV (1926–27), pp. 1ss.

[18] *PIOT,* pp. 141, 159ss.; *ZAW,* XLVIII (1930), pp. 66ss.

[19] G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (1934).

[20] C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel: A Critical Analysis of the Pre-Deuteronomic Narrative of the Hexateuch* (1948).

[21] H. H. Rowley, *The Society for Old Testament Study Book List* (1949), p. 34.

[22] O. Eissfeldt, *Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel* (1958), una forma expandida de su artículo sobre Génesis en *IDB,* II, pp. 366ss.; *ETOT,* pp. 191ss.

[23] M. Drechsler, *Die Einheit und Echtheit der Genesis* (1838).

[24] R. D. Wilson, *A Scientific Investigation of the OT* (1926) reimpresión, con anotaciones de E. J. Young (1959); O. T. Allis, *The Five Books of Moses* (1943); G. Ch. Aalders, *A Short Introduction to the Pentateuch* (1949); E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (1949, rev. 1958, 1960); G. T. Manely, *The Book of the Law* (1947); C. H. Gordon, *Christianity Today,* IV, No. 4 (1959), pp. 131ss.

[25] Cf. G. W. Anderson, *Harvard Theological Review,* XLIII (1950), pp. 239ss.

[26] *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (1948).

[27] *Prophecy and Tradition* (1946).

[28] Cf. J. Coppens, *The OT and the Critic* (1942), p. 71.

[29] Cf. *FSAC,* p. 84; Albright, *History, Archaeology and Christian Humanism* (1964), pp. 136s.

[30] *Prolegomena to the History of Israel* (1885), p. 3.

[31] Así también piensa H. Schultz, *OT Theology* (1893), I, p. 25.

[32] Cf. S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (1961), pp. 3ss; *FSAC,* pp. 32ss.

[33] *Rand McNally Bible Atlas* (1956), p. 122.

[34] I. e., traducciones que no eran la de Sidney Smith, *Babylonian Historical Texts Relating to the Downfall of Babylon* (1924).

[35] H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel* (1935), pp. 20ss.

[36] J. C. Whitcomb, *Darius the Mede: A Study in Historical Identification* (1959), p. 26; cf. D. J. Wiseman, *NDB,* pp. 293s., *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (1965), pp. 9ss.

[37] *AJ,* VI, 7, 2; XI, 8, 5.

[38] *AJ,* XI, 8, 5.

[39] Pp. 90ss.

[40] P. 298.

[41] P. 232.

[42] *FSAC,* p. 2.

[43] *Recent Discoveries in Bible Lands* (1956), p. 90.

[44] *FSAC,* pp. 250s.

[45] *FSAC,* pp. 257.

[46] *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement* (1961), p. 11.

[47] *Archaeology and the Religion of Israel* (1955), p. 176.

[48] *WTMS*, p. 5.

[49] *FSAC*, p. 275.

[50] F. M. Cross, *BA*, X, No. 3 (1947), pp. 55ss.; Bright en *BHI*, pp. 146s.

[51] O. T. Allis, *Christianity Today*, III, No. 17 (1959), p. 9.

[52] C. YH. Gordon, *Christianity Today*, IV, No. 4 (1959), pp. 131ss.

[53] Cf. *UL*, pp. 6s.

[54] *FSAC*, p. 258. En cuanto al origen y autenticidad de la tradición islámica véase J. Fueck, *ZDMG*, XCIII (1939), pp. 1ss.

[55] R. D. Wilson, *PTR*, XVII (1919), pp. 644ss.

[56] J. Skinner, *The Divine Names in the Book of Genesis* (1914).

[57] *GBB*, p. 160; *UL*, p. 6.

[58] J. Cerny, *Ancient Egiptian Religion* (1952), pp. 38, 61s.

[59] C. H. Gordon, *Christianity Today*, IV, No. 4 (1959), p. 133.

[60] Cf. H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (1961), p. 20.

[61] *Hist.*, VIII, 111.

[62] *Prom. Solut.*, 12; *Choeph.*, 244.

[63] Cf. I. Engnell, *Gamla Testamentet* (1945), I, pp. 194ss.

[64] Cf. *YIOT*, pp. 140ss.

[65] E. G., *DILOT*, p. 119; O. Eissfeldt, *Einleitung in das At* (ed. de 1956), p. 217; *ETOT*, pp. 182ss.

[66] K. A. Kitchen, *NBD*, p. 349; *Ancient Orient and Old Testament* (1966), p. 123.

[67] *ANET*, p. 246; B. Maisler, *BASOR*, No. 102 (1946), p. 9.

[68] *ANET*, p. 376ss.

[69] K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, p. 124.

[70] Según *BHI*, pp. 63s.

[71] S. Smith, *Isaiah XL–LV* (1944), pp. 6ss.

[72] Cf. *FSAC*, pp. 78s.

[73] J. Cerny, *Paper and Books in Ancient Egypt* (1952), p. 25 n. 131.

[74] K. A. Kitchen, *NBD*, p. 350.

[75] *Ibid.*

[76] *ANET*, pp. 441ss.

[77] S. Smith, *Isaiah XL–LV,* p. 8, No. 47.

[78] *OTFD,* p. 72.

[79] C. H. Gordon, *Christianity Today,* IV, No. 4 (1959), p. 132; cf. J. Pedersen, *Israel I–II* (1926), p. 123; J. Muilenburg, *VT supl. III* (1953), pp. 97ss.; W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible* (1964), pp. 258s.

[80] *FSAC,* p. 66.

[81] *The Book of Genesis* (ed. de 1920), pp. viiss.

[82] K. A. Kitchen, *NBD,* p. 349.

[83] Cf. C. H. Gordon, *HUCA,* XXVI (1954–55), p. 67; *UL,* p. 6.

[84] Compare Dt. 22:9–11 con Lev. 19:19; Dt. 24:14 con Lev. 19:13; Dt. 25:13–16 con Lev. 19:35; Dt. 28 con Lv. 26; Dt. 12 con Lv. 17, *et al.* Lev. 11 es también anterior a Dt. 14:3–21.

[85] Por ej. F. H. Woods, *HDB,* II, pp. 363ss. Fue descrita por König en *HDB Extra Volume* (1904), pp. 68ss.

[86] E. g. E. Nestle, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (1908), II, p. 130.

[87] *AJ,* XI, 8, 2; Cf. R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel* (1946), pp. 217s.

[88] J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans,* pp. 14ss. cf. H. H. Rowley en B. W. Anderson y W. Harrelson (editores), *Israel's Prophetic Heritage* (1962), pp. 208ss.

[89] T. H. Gaster, *IDB,* IV, p. 191.

[90] M. Gaster, *The Samaritans: Their History, Doctrines and Literature* (1925), pp. 12ss.

[91] En cuanto a diferencias de texto, véase Ch. Heller, *The Samaritan Pentateuch: An Adaptation of the Massoretic Text* (1923); J. Montgomery: *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect* (1907), p. 286.

[92] Cf. M. Gaster, *The Samaritans: Their History, Doctrines and Literature,* pp. 102, 133.

[93] *PIOT,* pp. 101ss.

[94] P. E. Kahle, *The Abisha' Scroll of the Samaritans* (1953).

[95] Cf. P. W. Skehan, *JBL,* LXXIV (1955), pp. 182s

[96] Cf. P. Castro, *Sefared* (1953), pp. 119ss.; R. E. Moody, *Boston University Graduate Journal, X* (1957), pp. 158ss.

[97] F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (1961), p. 172.

[98] *FSAC,* p. 336.

[99] H. H. Rowley, *Men of God* (1963), p. 272.

[100] *Sanhed.* 21b. Cf. R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel,* pp. 221s.

[101] M. Gaster, *The Samaritans: Their History, Doctrines and Literature,* p. 28.

[102] Cf. R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel,* p. 222.

[103] Según G. H. Davies, *IDB,* IV, p. 503.

[104] Por ejemplo, en su revisión de F. V. Winnett, *The Mosaic Tradition* (1949) en *JTS,* I (1950), p. 195; *Theology Today,* V (1948), p. 124; *The Growth of the OT* (1950), p. 46.

[105] H. M. Orlinsky, *Ancient Israel* (1954), p. 8.

[106] Como ya se ha señalado, expertos en el campo han reconocido lo inadecuado del método analítico literario cuando se aplica a los escritos de los autores clásicos griegos tales como Homero (cf. J. A. Scott, *The Unity of Homer,* 1921; *GBB,* pp. 218s.); desde hace tiempo tales expertos han demostrado que el procedimiento estaba basado en un razonamiento inconsecuente y en falsas estadísticas (cf. W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch,* 1955, pp. 6ss.).

Precisamente el mismo resultado se ha obtenido respecto de la obra de Omar Khayyam. Sesenta años de una investigación meticulosa, realizada por expertos literarios dio como resultado un veredicto en que Omar realmente había escrito muy poca poesía y que a este legendario poeta se le habían imputado cuartetos escritos por poetas posteriores. Un distinguido erudito alemán en realidad fue tan lejos como para afirmar que el nombre de Omar Khayyam debía ser erradicado de la historia de la literatura. Sin embargo, un descubrimiento de manuscritos poco antes de 1950, produjo un cambio radical en la situación, porque un manuscrito, fechado en 1207, unos 75 años después de la muerte del poeta, contenía 252 cuartetos, y esto apenas parecía ser una selección de una colección mucho mayor, confirmando incuestionablemente el hecho de que Omar Khayyam era realmente un poeta de gran estatura (A. J. Arberry, *The Listener,* Septiembre 21, 1950, pp. 382ss.).

[107] Para citar solamente uno de varios ejemplos, hay un caso obvio de confusión cometida por un escriba entre las letras ר y ד en 2 S. 8:13, donde ארם debe enmendarse para que sea אדם. En 2 R. 7:6 aparece un claro error de transcripción, donde el texto original evidentemente dice "Musuritas," y que se ha preservado como "Egipcios" (מצרים). Otro error es la mención de Joacim en Jer. 27:1, en vez de Sedequías, que es obviamente la persona señalada por el contexto general. Otros ejemplos de errors cometidos por los escribas en la transmisión, véase la parte cuatro, sección III–C, en el primer tomo de esta obra.

[108] *GBB.* p. 283.

[109] *GBB*, pp. 248ss.

[110] *GBB*, pp. 281s.

[111] El cosmos, *Ilíada*, XVIII, 483ss.; instituciones sociales, XVIII, 490ss.; sacrificios, XVIII, 558ss.

[112] *GBB*, pp. 248s.

[113] K. A. Kitchen, *NDB*, p. 849.

[114] *ANET*, pp. 418s.

[115] *ANET*, pp. 372s.

[116] Cf. A. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series* (1935), I, pp. 40ss.; G. Posener, *Littérature et Politique dans L'Egypte de la XXIe Dynastie* (1956), pp. 4ss., 19 n. 7, 72s.

[117] K. A. Kitchen, *The Tyndale House Bulletin*, No. 2 (1957), pp. 1ss., Nos. 5–6 (1960), p. 18.

[118] Cf. J. Bright, *BANE*, pp. 22s.

[119] Cf. T. J. Meek, *Hebrew Origins*, pp. 49ss.

[120] *Ibid.*, p. 69.

[121] *OT in Modern Research*, p. 32 n. 58.

[122] *FSAC*, p. 79.

[123] *NDB*, p. 850.

II. EL LIBRO DE GENESIS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

Aunque, como los otros libros del Pentateuco, el Génesis es una obra anónima, su autoría se atribuye a Moisés. Sin embargo, no se sabe cuánto del contenido fue escrito por él personalmente, con la posible excepción de todos los relatos acerca de José o parte de ellos. Al atribuir la autoría del Pentateuco a Moisés, como un todo, los especialistas conservadores han señalado que no es necesario suponer que la Torah en su totalidad haya sido obra de sus propias manos, en el mismo sentido que las estelas de la antigüedad no fueron producto de la actividad directa de los autores que se les atribuyen. Algunos autores, como Young,[1] no excluyen la posibilidad de que el autor se haya apoyado en fuentes escritas anteriores, pero en general el sostener la mosaicidad del Pentateuco implica su historicidad y su formulación por Moisés por inspiración divina, con la suposición de que editores posteriores hayan revisado un poco el contendio en conformidad con las tradiciones de trabajo de los escribas del Antiguo Cercano Oriente.[2]

Los judíos llamaron al Génesis por su palabra inicial, בּראשׁית traducidas casi siempre, incorrectamente, "En el principio."[3] En la época del Talmud la obra era conocida como el "Libro de la Creación del Mundo," mientras el título usado en español y en otros idiomas modernos fue tomado de la traducción que la LXX hace de Gn. 2:4a: "Este es el libro de los γενεσεως de los cielos y la tierra," y de los encabezamientos que le siguen (Gn. 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 36:9 y 37:2), la naturaleza de los cuales se considerará brevemente.

En base al texto hebreo conocido en la actualidad, el libro se puede dividir según el siguiente análisis:

I. Prehistoria: Relato de la Creación, 1:-2:3
II. Historia del hombre, 2:4-11:26
III. La Elección de Abraham, 11:27-23:20
IV. La Elección de Isaac, 24:1-26:35
V. La Elección de Jacob, 27:1-36:43
VI. La Elección de Judá; los relatos acerca de José, 37:1-50:26

B. תולרת Y LOS ORÍGENES DE GENESIS

Según la hipótesis documentaria sobre los orígenes del Pentateuco de Graf-Wellhausen, el Génesis alcanzó su forma presente a través de diversos procesos editoriales que tenían en vista la combinación de elementos de las fuentes J, E y P para formar un solo documento continuo. Según la opinión de los que abogan por el acercamiento "tradición-histórico" al problema de la compilación del Pentateuco, el Génesis surge por la preservación de "ciclos de tradición" que se desarrollan en diversas áreas en forma oral. Estas "tradiciones" se desarrollaron en torno a eventos focales tales como la Pascua y otros acontecimientos similares de significación para la vida religiosa de la nación y que hallaron expresión en los rituales y liturgias de los israelitas. En las formas más moderadas de estos puntos de vista no hay necesidad de tratar de negar la historicidad del material involucrado, aun cuando la mayoría de los especialistas que apoyan estos acercamientos preferirían atribuir una historicidad general a la materia del tema y no una historicidad específica.

El que esto escribe no apoya ninguna de estas posiciones y prefiere examinar el problema de la compilación del Génesis a la luz de la actividad literaria del Antiguo Cercano Oriente. Cabe observar, como principio general, que bien puede haber un gran número de fuentes mencionadas en el Antiguo Testamento que no han sido reconocidas por la mayoría de los estudiosos modernos. Génesis parece ser un caso relevante, en que se dan las fuentes subyacentes, no solamente por la incidencia de los nombres divinos o la presencia de supuestos relatos duplicados, sino por la oración traducida "estas son las generaciones de," expresión que ha dejado perplejos a muchos estudiosos, y que los exponentes de la teoría documentaria clásica consideraron como característica del código sacerdotal.

Con el fin de apreciar la significancia de la palabra hebrea תולרת será necesario examinar brevemente la naturaleza y formato de las comunicaciones cuneiformes en el mundo antiguo. La arcilla era el material favorito sobre el cual se estampaban símbolos en forma de cuñas, y las tablillas resultantes, que podían contener una amplia variedad de material literario, variaban en tamaño y forma, desde un pequeño cuadrado hasta un gran cilindro. El estilo general de una tablilla proporcionaba algunos indicios en lo que a su contenido respecta; y en lo que se refiere a tablillas solas, el material contenido generalmente eran cartas, contratos, facturas, correspondencia comercial, tablas genealógicas y cosas semejantes. En

general, las tablillas solas no eran muy grandes, en parte debido al peso de la arcilla y más particularmente debido a que una tablilla grande tenía más posibilidades de romperse que una más pequeña.

Era práctica normal en la antigüedad del Cercano Oriente que una comunicación sencilla de este tipo comenzase con alguna especie de título, seguido por el cuerpo del texto, y luego por un colofón, que a veces contenía, entre otras cosas, indicaciones en cuanto a la identidad del escriba o propietario de la tablilla y la fecha en que la tablilla fue escrita. La impresión de un botón o sello cilíndrico sobre la tablilla de arcilla ayudaba a identificar al propietario de la comunicación. Si una comunicación más extensa requería más de una tablilla, la secuencia adecuada de la serie se preservaba en un sistema de títulos, encabezados y numeración. El título normalmente se tomaba de las palabras iniciales de la tablilla, y se repetían frecuentemente al final de cada tablilla siguiente, siendo seguidas por el número de serie de la tablilla en particular. La línea del encabezado tenía el objetivo de asegurar la continuidad del relato repitiendo unas pocas palabras de la primera línea de la tablilla siguiente en la base de la tablilla anterior, de modo que si las tablillas se desordenaran en su serie, no hubiera dudas en cuanto a qué palabra o palabras debían leerse inmediatamente después de terminada una tablilla. Esta prática todavía se sigue en algunos documentos legales modernos, y se usa también en la Biblia hebrea, donde al final del margen izquierdo se encuentran la primera ó las dos primeras palabras de la página siguiente.

El colofón, con que terminaba cada tablilla o la serie, normalmente contenía el nombre del escriba o del propietario de la tablilla, como se ha señalado anteriormente, y frecuentemente también incluía alguna forma de fechación. Además, con frecuencia incluía el título dado al relato, y si la tablilla era parte de una serie, daba el número de serie y una declaración en cuanto a si con esa tablilla terminaba o no la serie.

La expresión "Estas son las generaciones de" ha sido reconocida desde hace tiempo como una frase distintiva de Génesis por parte de los seguidores de la teoría Graf-Wellhausen, así como por eruditos más conservadores. S. R. Driver afirma que:

... El relato de Génesis se pone en un marco o esquema marcado por la fórmula recurrente "*estas son las generaciones* (lit. engendraciones) *de*" ... todo el relato como actualmente lo tenemos se acomoda a ella.[4]

Aunque Ryle afirma que la frase tenía una estrecha relación con la estructura del código sacerdotal en Génesis, rechaza la subdivisión del libro sobre la base de esta fórmula, con un criterio enteramente subjetivo.[5] Otros comentaristas de escuelas de pensamiento enteramente distintas, sin embargo, dividen Génesis en secciones que comienzan con la frase.[6]

Pero, aunque los estudiosos estaban de acuerdo en cuanto a la importancia de la expresión, parecen haber malentendido del todo tanto su uso como su significación para los orígenes literarios de Génesis. La razón para esto es completamente simple, porque, como Wiseman ha señalado, muchas de las secciones de Génesis comienzan, como ocurre frecuentemente con los documentos de la antigüedad, con una genealogía.[7] Esta práctica llevó a los entendidos a asociar la frase "estas son las generaciones de" con la lista genealógica en los casos en que seguía una lista de individuos; de aquí suponían aunque sin base, que la frase se estaba empleando como prefacio o introducción. Así, Driver podía considerarla como perteneciente propiamente a un sistema genealógico, dando a entender que la persona a cuyo nombre se prefijaba era de suficiente importancia como para hacer un paréntesis en la serie genealógica. Para Driver también es indicio de que la persona nombrada, junto con sus descendientes, formaría el tema de la sección siguiente hasta llegar a otro nombre que pudiera considerarse de suficiente prominencia para constituir el comienzo de un nuevo pasaje.

Sin embargo, esta afirmación es completamente contraria a los hechos, porque un examen de la evidencia relacionada con la última parte de la afirmación podría indicar que Abraham, la persona más prominente de Génesis, debería haber sido mencionado, con toda certeza, en relación con la frase que estamos considerando. Pero curiosamente, aunque otros personajes menores son mencionados de este modo en los diversos relatos, no hay un solo caso en que la frase "estas son las generaciones de Abraham" aparezca en el texto hebreo. Además, de ningún modo la frase corresponde siempre a una lista genealógica, puesto que en ciertos casos no se agrega el material tabular.

Sin embargo, lo que es evidente es que los hechos principales respecto de los individuos correspondientes han sido narrados *antes* de la aparición de la frase en cuestión, y no se registran después de su inclusión. Así, cuando en Génesis 5:1 aparece la expresión "Estas son las generaciones de Adán," nada más se dice acerca de Adán salvo la mención de su edad al morir. También, lo que se registra

después de la oración "Estas son las generaciones de Isaac" (Gn. 25:19) no es tanto la historia de Isaac, hijo de Abraham como la crónica de los hechos ocurridos en las vidas de Jacob y Esaú. Aun más, después de la frase "estas son las generaciones de Jacob" (Gn. 37:2), el relato se vuelve hacia la historia de José, y menciona a Jacob solamente en forma incidental a medida que el desarrollo de los hechos lo exige. Esta particularidad ha sido una fuente de perplejidad y confusión para la vasta mayoría de los comentaristas adheridos a los métodos críticos de Graf, Kuenen y Wellhausen, y dado que la frase de ningún modo constituye una introducción o prefacio a la historia de una persona, como imaginaban corrientemente, es de alguna importancia determinar su significado preciso.

La palabra hebrea que se traduce "generaciones" en la expresión que estamos considerando es תולדת, y no la palabra hebrea ordinaria דור, que se traduce "generaciones" más de cien veces en la versión Reina Valera de 1960. דור corresponde a la palabra "generación" según el uso corriente en castellano, y se puede referir a un período pasado (Is. 51:9) o futuro (Ex. 3:15), a una clase de personas (Dt. 32:5), o a los herederos de un pacto (Gn. 17:7, 9). תולרת aparece diez veces en Génesis de tal modo que se presta para dividir el material relacionado en once secciones, cada una de las cuales se podría llamar "las generaciones de . . . " Además, sin formar parte de la expresión estereotipada, aparece en Gen. 10:32; 25:13; 36:9 y en otros lugares del Antiguo Testamento.

La palabra tiene su origen en la raíz hebrea ילד, "concebir," "engendrar," que indudablemente justifica la traducción castellana "generación." Pero desde el tiempo de Gesenio, el lexicógrafo hebreo ha quedado en claro por el uso en el Antiguo Testamento, que la palabra significa "historia," "relato," o "registro genealógico" de una familia o de otra unidad social semejante. Como se señaló anteriormente, la LXX traduce la palabra por γενέσεως, y es de algún interés para el estudioso cristiano notar que la expresión βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, "Libro de la genealogía de Jesucristo" en Mt. 1:1 es reflejo muy estrecho de la frase hebrea תולדת אדם ספר "libro de la genealogía de Adán" en Gn. 5:1. La palabra hebrea se usaba regularmente para designar la colección de tradiciones judaicas acerca de la vida de Jesús, y en los tiempos modernos ha formado parte del título de la historia en diez tomos de Yehezkel Kaufmann sobre la historia de la religión israelita.

Así la palabra תולרת se utiliza para describir la historia, y más particularmente en Génesis, en todo caso, la historia familiar en sus orígenes. Así que es completamente claro que la frase "estas son las generaciones de" indican hacia

atrás a los comienzos de una historia familiar, y no hacia adelante a su desarrollo por una línea de descendencia. En relación con esto, es de algún interés destacar que la frase que aparece en Gn. 2:4 obviamente señala hacia atrás al relato de la creación del cosmos que se contiene en el capítulo anterior. No puede referirse al relato que sigue, puesto que la sección no contiene referencia alguna a la creación de los cielos. Como Wiseman ha comentado, la frase sólo sirve como oración de conclusión, de modo que la mayoría de los comentaristas sin consideración de su interpretación usual de la frase, hacen que la historia de la creación termine con ella.[8] Si hubieran captado que todas las secciones de Génesis terminan con esta fórmula, hubieran tenido la clave de la composición del libro. Como era de esperar, la mayoría de los estudiosos se encontraron en graves dificultades metodológicas al suponer que la expresión "estas son las generaciones de" era empleada en todos los casos restantes como una frase inicial y no como frase final.

Solamente en dos ocasiones en Génesis se presenta un lista genealógica a continuación de la expresión en ausencia de palabras intermedias, sin embargo, ambas listas son completas aun sin su uso. Aunque la fórmula no está necesariamente conectada con una table genealógica, en casi todos los casos se da una lista de los descendientes inmediatos antes que la oración aparezca en el texto hebreo. Así que es obvio que la fórmula no constituye un preámbulo a la tabla genealógica, sino que en realidad era una terminación de la mencionada lista. También debe notarse lamención de la palabra ספר, traducida "libro" en Gn. 5:1, donde la regerencia sólo puede ser a un registro escrito en una tablilla de arcilla, y la versión LXX de Gn. 2:4, que dice "Este es el libro de los origenes de los cielos y la tierra."

Un último punto en relación con la significación de תולדת es que por lo menos en algunos casos la persona mencionada en conexión con la frase podría bien haber sido el propietario, o posiblemente el autor, de la tablilla en cuestión, si en realidad estuvieran en evidencia las prácticas de los escribas mesopotámicos en la forma sugerida. Así, en Gn. 6:9, la frase "Estas son las generaciones de Noé" no significan necesariamente "esta es la historia acerca de Noé," puesto que es primariamente la sección anterior la que describe las actividades de este individuo. En cambio, la expresión podría bien ser interpretada como que significa "Esta es la historia escrita (o de propiedad de) por Noé," lo que una vez más estaría en plena armonía con las prácticas literarias del antiguo Cercano Oriente. Además, en

Gn. 10:1, la mención de los hijos de Noé implica que el registro precedente de la historia de la familia estaba en poder de ellos, práctica que se puede documentar extensamente a partir de los archivos familires recobrados de Nuzu, Mari y otros lugares de la antigua Mesopotamia.

En Gn. 11:27, la referencia a las "generaciones de Taré" contiene poca información acerca de este individuo salvo que era hijo de Nacor. Evidentemente tenía la intención de indicar que Taré había escrito, o había compilado para sí, la lista de sus antepasados que se encuentra entre los vv. 10–27. Las excavaciones de Mari han mostrado hasta qué punto se conservaban las tablas genealógicas en la antigüedad con el fin establecer el linaje y para otros objetivos sociales, de modo que nada hay inherentemente imposible en la acción de Taré en este respecto.

C. LAS FUENTES DEL LIBRO

Así que la discusión precedente se puede resumir diciendo que la palabra תולדת puede ser indicio de un colofón en el texto, constituyendo parte de la oración final de cada sección, y refiriéndose al relato ya presentado. En consecuencia es altamente posible considerar su incidencia como indicio de la presencia de una fuente bíblica genuina en el texto.[9] No es en modo alguno accidental el hecho de que gran parte del material en que aparece la frase en consideración es de origen mesopotámico o fue escrito bajo la influencia de la cultura mesopotámica. En consecuencia, este autor se siente justificado para seguir a Wiseman en su afirmación de que Génesis, en sus primeros treinta y seis capítulos incluye una serie de tablillas cuyo contenido fue reunido para formar un relato casi cronológico de la vida primitiva y patriarcal desde el punto de vista de un medio cultural mesopotámico.[10]

1. *Las Once Tablillas.* Este punto de vista se basa en la convicción de que solo este acercamiento hace justicia en forma más completa al fenómeno literario de gran parte de Génesis, particularmente a la luz de lo que ahora se sabe acerca de la antigüedad de la Escritura, la naturaleza diversa de las communicaciones literarias en el Cercano Oriente durante el segundo milenio A. C., y las características especiales de las técnicas utilizadas por los escribas de la época. Las tablillas que podrían ser individualizadas se verá que tienen un título, un residuo de materia textual y un colofón, junto con otros rasgos adicionales que se deben notar

subsecuentemente. Las fuentes pueden describirse brevemente en la forma siguiente:

Tablilla 1	Gn.	1:1-2:4. Los orígenes del cosmos
Tablilla 2	Gn.	2:5-5:2. Los orígenes de la humanidad
Tablilla 3	Gn.	5:3-6:9a. Las historias de Noé
Tablilla 4	Gn.	6:9b-10:1. Las historias de los hijos de Noé
Tablilla 5	Gn.	10:2-11:10a. Las historias de Sem
Tablilla 6	Gn.	11:10b-11:27a. Las historias de Taré
Tablilla 7	Gn.	11:27b-25:12. Las historias de Ismael
Tablilla 8	Gn.	25:13-25:19a. Las historias de Isaac
Tablilla 9	Gn.	25:19-36:1. Las historias de Esaú
Tablilla 10	Gn.	36:2-36:9. Las historias de Esaú
Tablilla 11	Gn.	36:10-37:2. Las historias de Jacob

Aparte de las tablillas 1 y 2, que tratan de los orígenes del cosmos y de la humanidad respectivamente, y no contienen nombres propios en sus colofones, parece no haber registrados acontecimientos en que la persona o personas nombradas no pudieran haber escrito por conocimiento personal o por medio de fuentes fidedignas. Además, donde se dan nombres de individuos en los colofones, la historia registrada en las diversas secciones individualizadas e identificadas con las tablillas sugeridas termina, en todos los casos, antes de la muerte de la persona mencionada en la conclusión de la tablilla. Este autor opina que la clasificación precedente del material representa genuinas fuentes literarias que sirvieron de base a los primeros treinta y seis capítulos de Génesis.

Al examinarse con más detención, la primera tablilla propuesta (Gn. 1:1-2:4) lleva el título “Dios creó el cosmos” interpretando la frase “los cielos y la tierra” como una forma de *merismo*, y este título es repetido en el colofón (Gn. 2:4). No hay un número de serie relacionado con esta; el colofón no contiene nombres personales ni otros nombres, y no hay una línea que sirva de enlace con la tablilla siguiente (Gn. 2:5-5:2), que trata de los orígenes de la humanidad. El carácter abrupto de la transición desde Gn. 2:4 al versículo siguiente podría indicar que el título original de la segunda tablilla propuesta se había perdido en la antigüedad, o había sido quitado deliberadamente en un proceso editorial. Sea como fuere, el colofón de esta fuente no contenía nombre propio ni evidencia de propiedad. Es posible que el escriba de esta tablilla intentara comunicar la antigüedad de su

material usando la expresión "en el día que Dios creó la humanidad" (Gn. 5:1), circunstancia que también podría ser válida para la expresión "cuando fueron creados" en Gn. 2:4. A la luz de las teorías críticas comunes en la generación pasada, que repetidas veces afirmaba la influencia de las tradiciones mesopotámicas sobre las de los hebreos, es significativo notar que algunas evaluaciones más recientes limitan esto al material cubierto por las dos primeras tablillas en cuanto concierne a posibles tres puntos, incluyendo las aguas iniciales y el reposo después de la creación del hombre.

La tablilla tres, según se la individualiza en un párrafo previo (Gn. 5:3-6:9a), lleva el título "Y el hombre," narra su descendencia, y menciona a Noé, que es nombrado en el colofón (Gn. 6:9a), quizás en su calidad de propietario de la fuente. El título de la tablilla cuatro (Gn. 6:9b-10:1) es "Sem, Cam y Jafet," y el texto trata del diluvio y sus consecuencias. Este material termina con el colofón de Gn. 10:1, donde la alusión al período después del diluvio podría tal vez constituir un esfuerzo del escriba por darle fecha. Se notará que el título de la tablilla se repite en el colofón: "estas son las generaciones de Sem."

La tablilla seis (Gn. 11:10b-11:27a) es comparativamente breve, y se titula simplemente "Sem." Contiene la lista genealógica de Taré y menciona su muerte, junto con el hecho de que Nacor vivió hasta que Abram tenía setenta y cinco años. Si la referencia de Gn. 11:26, que registra la edad de Taré, realmente fue el intento del escriba por dar una fecha, entonces, según el Pentateuco Samaritano, fue escrita un año después del último acontecimiento cronológico mencionado en ella, a saber, la muerte de Nacor. La repetición de "Abram, Nacor y Harán" antes y después de la fórmula del colofón indica que la frase constituye una línea de enlace, y se conforma al procedimiento normal de los escribas de repetir las primeras palabras de la tablilla siguiente después de la última línea de su precedente.

Las tablillas seis y siete de este modo están unidas en serie siendo la segunda (Gn. 11:27b-25:12) un relato extenso de la vida de Abraham que termina con su muerte. El título de la tablilla parece ser "Abraham, Nacor y Harán," y presumiblemente el texto se pueda datar por la referencia a Isaac viviendo en Beer-lahai-roi (Gn. 25:11). Estas historias familiares evidentemente estaban en posesión de Ismael, hermano de Isaac, que parece estar estrechamente relacionado con el breve contenido de la tablilla ocho (Gn. 25:13-19a), según lo indica el colofón. Los hechos registrados en las tablillas siete y ocho cesan justamente antes de la muerte de Isaac, que es mencionado como autor o como propietario de las

tablillas. Sobrevivió a Ismael por unos 57 años, según el texto, y presumiblemente llegó a estar en posesión de los registros de la familia a la muerte de su hermano.

El título de la tablilla nueve (Gn. 25:19b-36:1) aparece como "Abraham engendró a Isaac," y el relato trata mayormente de las relaciones entre Jacob y Esaú, y de los hechos de la vida de Jacob hasta la muerte de Isaac. Posiblemente la referencia a su entierro sea un intento del escriba por establecer una fecha, pero sea así o no, las historias son claramente idumeas en origen, como lo indicaría la glosa explicativa de Gn. 36:1. La tablilla nueve fue seguida por la tablilla diez (Gn. 36:2–9), registro fragmentario también de fuentes edomitas que trata de la descendencia de Esaú. Hay pocas dudas de que Pfeiffer tenía razón al postular la existencia de una fuente "Sur" o de "Seir" en Génesis,[11] pero debido a su acercamiento metodológico inadecuado a los problemas literarios de Génesis solo pudo individualizar unos pocos fragmentos relevantes, e incluyó en S^1 yS^2 mucho material que no tiene relación alguna con el Monte Seir.

Es evidente que las tablillas nueve y diez pertenecían a la misma "fuente" que el texto final, la tablilla once (Gn. 36:10-37:2), parte de la cual Pfeiffer atribuye a S^1. Gn. 36:31 puesto al comienzo de una lista de reyes idumeos, es obviamente un comentario editorial o de una escriba de origen postmosaico. Puede haber sido escrito solamente cuando Israel tenía rey, puesto que no es una anticipación teórica de la posiblildad de un reino, como en Dt. 17:14ss., sino que evidentemente se origina en la realidad de un reino israelita. Como tal bien podría representar una actividad literaria de parte del profeta Samuel. Inmediatamente antes del colofón de Gn. 37:2, está la afirmación de que Jacob estaba viviendo en la tierra de Canaán, y esto se puede tomar como evidencia del tiempo y lugar de composición de la tablilla once. En pocos años Jacob se había mudado a la tierra de Egipto, pero esta referencia indica su lugar de residencia al tiempo de cerrarse su registro histórico. Jacob obviamente había regresado a la región sur y había establecido su residencia en Hebrón, donde estaba viviendo su padre Isaac.

Difícilmente puede ser una simple coincidencia que el material discutido hasta aquí se haya preservado en una forma que es tan característica del Antiguo Cercano Oriente. Como ocurre con toda literatura antigua similar, estas tablillas constituían fuentes muy valiosas para la delineación de los orígenes patriarcales, y es un testimonio de su antigüedad y de la estima en que se las tenía el hecho de que hayan sobrevivido en el texto hebreo de un modo que se aproxima con toda probabilidad a su forma original, circunstancia que hace posible que con la

aplicación de una metodología acreditada puedan ser recuperadas. Por supuesto se desconoce la persona responsable de editar este material, pero dado que otra tablilla similar se puede determinar del texto de Números (quizás Nm. 1:1-3:1), parece legítimo suponer que la actividad de redacción estuvo en gran medida a cargo de Moisés.

Considerando la abrumadora base de apoyo que dan las tradiciones literarias del Cercano Oriente para la recuperación de las claramente indicadas fuentes subyacentes, es una lástima grande que algunos eminentes orientalistas hayan negado a seguir el curso indicado por los hechos en sus traducciones de Génesis. Así, T. J. Meek traduce תולדת en Gn. 2:4 mediante la expresión "los siguientes son los orígenes de los cielos," errando completamente la significación del original.[12] Del mismo modo, E. A. Speiser trata el colofón de Gn. 5:1 como si fuera un título.[13] Aunque esto podría deberse en parte en su traducción a puras consideraciones de formato, queda el hecho de que el lector queda sin indicio alguno en cuanto al carácter real de la fuente que lo constituye, siendo invitado, en cambio, a relacionar la composición de Génesis con las gastadas tradiciones de la escuela crítica literaria. Como otros expositores que defienden la totalidad de la posición de Wellhausen, casi no se podía esperar que Speiser adoptara un formato que negase sus convicciones con respecto al origen y naturaleza de los escritos del Pentateuco. Meek, sin embargo, está en una categoría completamente diferente, puesto que constantemente profesa independencia de cualquier esquema literario analítico dado.[14] Por eso solamente se puede llegar a la conclusión de que él no tenía conciencia de la significancia de la evidencia, o que también él, como muchos otros estudiosos, se negó a ir hasta donde los hechos de la cuestión lo llevaran.

2. *Los relatos de José.* El resto de Génesis se preocupa de los relatos de José (Gn. 37:2b-50:26); el trasfondo egipcio de los relatos que ha sido bien comprobado hace innecesario un mayor comentario.[15] Es muy probable que este material estuviera aún en forma oral cuando vivió Moisés, y bien podría ser él quien lo escribió en un excelente hebreo literario. Es muy posible que Moisés haya sido el responsable de usar el cuero en lugar de las tablillas de la era de Amarna como vehículo de comunicación.[16] En este respecto, cabe notar que mientras en algunos casos en el Pentateuco Moisés fue dirigido a inscribir la revelación divina sobre material durable como la piedra (Ex. 34:28), es probable que en este período los

hebreos comenzaran a utilizar como material de escritura el cuero, más duradero, prefiriéndolo en general al papiro utilizado extensamente en todos los períodos de la historia egipcia.[17] Además de la tradición oral de que la Torah debería siempre ser escrita en cuero, puesto que éste parece haber sido el material original que sirvió de vehículo a su transmisión, el pasaje de Nm. 5:23s. tiene un sentido más completo solamente si el cuero era el material que la gente estaba usando en aquella época.

Si es correcto suponer que la mayor parte de Génesis fue transmitido por medio de tablillas cuneiformes, es comparativamente fácil imaginar el proceso por el cual fue finalmente compilado, dada la existencia de una historia de José comparable al *Cuento de Sinuhé,* sea que fuese un documento egipcio escrito o una tradición oral hebrea.[18] Una persona como Moisés hubiera sido idónea, la más apta para la tarea de reunir los registros antiguos y transcribirlos editándolos como un relato continuado en rollos de cuero o de papiro. Dado este documento básico, cabría bien dentro de la esfera de las posibilidades concebir la actividad de escribas de generaciones venideras en lo que respecta a revisión textual, la incorporación de comentarios marginales, o poner al día algún material cronológico (por ej. Gn. 36). Porque al mismo tiempo que es importante afirmar la estabilidad literaria general del material como un todo, es necesario también dar lugar suficiente para la actividad acreditada de los escribas operando en la forma acostumbrada en fases posteriores, en consonancia con las tradiciones evidentes en las fuentes literarias del Antiguo Cercano Oriente.

No puede haber un verdadero cuestionamiento de la inmensa antigüedad de las fuentes que se encuentran en Génesis. La evidencia al respecto incluye el gran número de palabras babilónicas que aparecen en la primera parte del libro, las referencias topográficas, tales como las relativas a Sodoma y Gomarra (Gn. 10:19),[19] y el número de glosas necesarias para poner al día al lector en cuanto a los nombres antiguos (e.g. Gn. 14:2, 3, 7, 8, 15, 17; 16:14; 23:2; 35:19). Expresiones geográficas primitivas como "la tierra del sur" (Gn. 20:1; 24:62) y la "tierra oriental" (Gn. 25:6), que se usaban en los días de Abraham, no vuelven a aparecer en los relatos del Antiguo Testamento como descripción de los territorios vecinos del sur y el oriente de Palestina, puesto que tales regiones posteriormente adquirieron nombres bien definidos y conocidos. Los descubrimientos arqueológicos en Mari, Nuzu, Boghazköy, y en otros lugares han sido de un especial valor al proporcionar abundante material literario para el entendimiento de los

relatos referentes a los patriarcas hebreos y a las condiciones de vida que existieron en Palestina y Egipto durante la era de Amarna y el período de los hicsos.[20]

D. EL MATERIAL DE GENESIS

Por definición el Génesis es el Libro de los Orígenes, la gran introducción al drama de la redención humana. El prólogo se expresa en términos universales, adecuados al tema, y pinta la actividad creadora de Dios al hacer el cosmos y poner el hombre sobre la tierra. Se describe la universalidad del pecado, junto con el hecho de que, como rebelión contra Dios, siempre debe permanecer bajo el juicio divino, situación ejemplificada por el relato del diluvio. La ascensión de Abraham, el primero de los dos énfasis mayores de los escritos del Pentateuco, se asocia con relaciones regidas por el pacto, y de ese modo se prepara el escenario para que se produzca la segunda gran preocupación de la Torah, a saber, la liberación de Israel de Egipto en el acontecimiento dramático del Exodo.

1. *Creación y caída.* Consideraciones de espacio impiden hacer algo más que brevísimos comentarios sobre el fascinante material contenido en los primeros capítulos de Génesis. (En la Séptima Parte del Volumen I ya fue discutida la relación de esta sección con el concepto de "mito.") Un obstáculo muy común para la comprensión de Gn. 1 es la noción de que el capítulo "está en discrepancia con el relato científico del comienzo del mundo."[21] Sin embargo, el hecho es que hay sorprendente consonancia de este capítulo con los descubrimientos y teorías científicas,[22] situación que es muy sorprendente puesto que Gn. 1 jamás quiso constituir un documento científico en el sentido aceptado en occidente.

El patrón general del progreso creativo se puede ilustrar fácilmente con la referencia a los descubrimientos geológicos, que, por cierto, son infinitamente más detallados en sus descripciones de los fenómenos. Aunque Génesis solamente toca las divisiones mayores del tiempo geológico, todavía se hace evidente un notable grado de paralelismo con los descubrimientos de la geología, hecho que no puede ser ignorado en ninguna evaluación del material disponible. Generaciones previas de eruditos bíblicos estaban acostumbrados a señalar, frecuentemente con gran reserva,[23] que la naturaleza no científica de la cosmogonía de Génesis 1 se hacía evidente en asuntos tales como la mención de la "hierba" inmediatamente después de surgida la tierra de los océanos primitivos

y antes de la creación de los cuerpos celestiales. Para explicar este fenómeno, se debe notar, en primer término, que el punto de vista de Génesis es un ideal geocéntrico, como si el escritor estuviese realmente sobre la tierra en ese momento y en posición de registrar las fases de desarrollo de la vida creada en la forma por él experimentada. Desde dicho punto de vista los cuerpos celestiales solamente se harían visible cuando en gran medida se hubiera disipado la densa nube que cubría la tierra, después de la formación de la atmósfera (רקיע). En segundo lugar, la importancia de la posición atribuida a la aparición de la vegetación se ve incrementada en gran medida por el descubrimiento de que la vida animal no se podría haber sostenido hasta que hubiera habido una cantidad adecuada de vegetación que proveyese los requerimientos de oxígeno atmosférico a través del proceso de la fotosíntesis. Los mecanismos de la fotosíntesis todavía se entienden en forma imperfecta, pero en general involucra el reemplazo del dióxido de carbono del aire como resultado de la interacción de la luz con el pigmento verde de la clorofila presente en las hojas, la hierba, los árboles y otros tipos de vegetación.

Desde su primer capítulo es claro que no tiene el objetivo de ser Génesis un documento científico—si se considera solo su lenguaje no técnico—dado lo cual obviamente no es deseable proponer teorías concordistas en cuanto a la relación entre los relatos de la creación y los hallazgos de la ciencia descriptiva moderna. Sin embargo, habiendo dicho esto, es necesario que el lector recuerde que las fases de la creación presentadas en Gn. 1 de ningún modo están en conflicto con los hallazgos de la ciencia moderna como lo suponían autores que escribían sobre el tema en una generación anterior. Lo que reviste una importacia esencial para el estudioso de la Biblia como para el científico es que el relato del Génesis debe ser interpretado desde el punto de vista del autor anónimo antes de dictar sentencia acerca de cuándo es o no es "científico."

La referencia a los canales de irrigación de Pisón y Gihón (Gn. 2:11) muestra claramente que la actividad del primer hombre se contempla a la luz de la cultura de riego de Mesopotamia, hecho que pone los comienzos de la raza en una época histórica considerablemente más cercana que lo que muchos escritores habían imaginado hasta aquí. Los dos relatos de la creación (Gn. 1:1-2:4a; Gn. 2:4b-25) son típicos de las prácticas de los escribas de la antigüedad, como se ha observado previamente, pero en relación con esto se debe notar que no son una duplicación, como muchos eruditos han imaginado. En realidad, ni siquiera uno es una repetición estricta del otro, porque el primero presenta una descripción general de

la situación creadora como un todo, mientras el segundo considera un aspecto específico de ella, a saber, el hombre en su ambiente físico, y lo relaciona con situaciones geográficas particulares. Si en esto están involucradas dos tablillas separadas, como hemos sugerido anteriormente, el fenómeno de repetición señalaría a la preservación de dos tradiciones relacionadas con el origen del hombre, una que trata de las generalidades cosmológicas, y describiendo la tierra en relación con el universo, mientras la otra enfoca más su atención directa sobre el *homo sapiens* en su entorno geográfico, e incluye el uso de lo que algunos llaman estilo de "drama religioso" al contar el misterio de la creación de la mujer. A pesar de los elementos que en ambos relatos tienen relación, no se puede sostener que sean relatos duplicados, o siquiera paralelos genuinos en el sentido comúnmente aceptado de la palabra, porque el primer relato se hace en términos completamente generales, mientras el segundo trata desde un punto de vista diferente, con una sola localización y un par de individuos específicos.

Desde el tiempo cuando George Smith introdujo la Epica de Gilgamesh al conocimiento de sus lectores ingleses, se supuso generalmente que el material original subyacente a Génesis 1 como un todo era la Epica Babilónica de la Creación conocida como *Enuma elish,*[24] aun cuando Wellhausen mismo no pudo descubrir ingredientes mitológicos en Génesis 1, salvo el caos,[25] punto de vista que sus seguidores o repudiaron o pasaron por alto. Sin embargo, un estudio más cuidadoso de las similitudes y diferencias ha dejado en evidencia que el parecido entre las cosmogonías babilónica y la israelita no es tan estrecho como habían imaginado en el pasado.[26] Tan claro ha sido el resultado que algunos eruditos han ido tan lejos como para llegar a declarar que la épica babilónica no tiene relación alguna de ninguna especie en ningún punto con el material correspondiente en Génesis y que cada uno es *sui generis.*[27] Aunque parece difícilmente posible hacer un reclamo tan positivo en el presente, es adecuada la conclusión de Heidel en el sentido de que la relación entre las dos fuentes es nuevamente una pregunta abierta.[28]

El relato de Génesis respecto de la cración de la mujer ha sido invariablemente mal interpretado en versiones tales como las que traducen la palabra hebrea צלע significa evidentemente "un aspecto de la personalidad," y no una costilla de hueso, como comúnmente imaginan. Aun cuando la afirmación "hueso de mi hueso y carne de mi carne podría parecer implicando tal traducción, la intención no es que se entienda un hueso literal, dado que la remoción de la צלע del hombre no

fue acompañada de la correspondiente extracción de carne. En vez de ello, la frase sencillamente tenía el designio de demostrar la unidad espiritual y orgánica de la especie subdividida, lo que se refleja en el juego de palabras que involucra a "hombre" (איש) y a "mujer" (אשה). La forma dramática del relato así esconde la ecuación espiritual "Hombre=varón = mujer," enseñando que la personalidad de un individuo de la especie *homo sapiens* se puede expresar más plenamente cuando es complementada en la unidad marital propia y compatible con otro individuo del sexo opuesto. El comentario de Gn. 2:24 ejemplifica el ideal bíblico del matrimonio monogámico, y bien podría ser un comentario editorial agregado por Moisés y destinado a inculcar el carácter único de una relación que une a un hombre con su mujer en forma más estrecha que con sus padres. De este modo, el antiguo pasaje es tan importante para la doctrina del hombre como para la enseñanza bíblica acerca del matrimonio.

Se puede observar en general que no hay en existencia ningún paralelo mitológico para el material que se halla en Génesis 2, aun cuando algunos de los detalles no son exclusivos del relato bíblico. Por ejemplo, la historia sumeria de Enki y Ninhursag parece tener una especie de paraíso como escenario, y hay la mención pequeña de una "costilla," pero aparte de estos vestigios posibles hay poquísimo parecido.[29] A modo de conclusión se puede destacar, con Engnell, que ni Génesis 1 ni el capítulo 2 están solos, porque aunque cada pasaje tiene su enseñanza individual, son parte integral del libro como un todo, y por cierto, de todo el Pentateuco.[30]

El "drama religioso" que describe la primera rebelión del hombre contra Dios (Gn. 3:1–24) contiene ciertas similitudes con fuentes babilónicas tales como el mito de Adapa, que habla sobre la desperdiciada oportunidad de ganar inmortalidad, pero a pesar de este hecho no contiene *temas* tan importantes como el de la serpiente.[31] Este relato de Génesis presenta ejemplos de *merismo* (Gn. 3:5, 22; cf. Gn. 2:9) que, como se mencionó anteriormente en esta misma obra, son de una gran importancia en el intento de comprender el significado espiritual del drama. Así, el "árbol del conocimiento del bien y del mal" es realmente el símbolo de todo el rango del conocimiento o experiencia moral. La sutileza de la tentación que Eva tuvo que enfrentar estaba en la oportunidad que se le ofrecía de poder, sin un esfuerzo aparente, intuir toda la experiencia del mismo modo que Dios parecería hacerlo. Sea cual fuere la norma de comparación, ésta no fue en modo alguno una prueba pequeña y, cuando a través de los procesos de la jactancia y el engaño es

relacionada con las pretendidas habilidades intuitivas de la mujer representaba una tentación abrumadora para la mujer, no solamente para dominar al hombre, contrariamente a la intención del Creador, sino también para emular la actividad divina en cuanto se refiere a la percepción de la experiencia.

El pasaje que menciona a los Nefilim (Gn. 6:1–4), por consenso común de la escuela crítica literaria ha sido desechado como mito y se ha visto sometido a poco plausibles y burdas explicaciones como la que sugiere que los nefilim eran realmente ángeles caídos.[32] Relegar esta antigua sección a la esfera del mito o la leyenda como lo entienden popularmente los eruditos liberales, es impedir de inmediato la posibilidad de cualquier explicación racional del texto, y perder completamente la valiosa penetración antropológica en cuanto a la relación del *homo sapiens* y las especies preadámicas que el pasaje contiene, la que podría ponerse en manos de investigadores que están capacitados para estudiar más a fondo el asunto.

2. *El Diluvio, Babel y las naciones.* Entre los documentos cuneiformes excavados en diversos sitios del Cercano Oriente se ha descubierto una cantidad de historias del diluvio. Una tablilla sumeria de Nippur, fechada hacia el año 2000 A. C., cuenta de un piadoso rey sacerdote llamado Ziusudra que recibió advertencias acerca de un diluvio que se aproximaba, el que podría eludir construyendo un barco.[33] Evidentemente esta historia tenía antecedentes literarios en siglos anteriores, y aparece en versiones acadias de Babilonia y Asiria en más de una forma. La más conocida de estas está contenida en la tablilla undécima de la Epica de Gilgamesh, y ésta demuestra ciertas afinidades con su precursora sumeria, incluyendo la dependencia de fuentes litúrgicas sumerias.[34] En la Epica de Gilgamesh, el sobreviviente, Utnapishtim, informa a Gilgmesh, el legendario rey de Uruk, de la forma que el poderoso dios de las aguas Ea le había avisado de la inundación venidera, y que había construido un barco del tipo contemporáneo con el cual se salvaría él, su familia y sus posesiones así como cierta fauna local. El diluvio duró siete días, y el barco finalmente se posó sobre el monte Nisir en la Persia Noroccidental. Estos relatos cuneiformes muestran puntos de contacto con el relato bíblico, y estos podrían ser explicados por una referencia común a un hecho real original, histórico, o por el hecho de que un método usual de escapar de los efectos de desvastadoras inundaciones en Mesopotamia eran descritas de un modo mitológico o épico. Los esfuerzos de los eruditos de la crítica literaria por

discernir en el texto hebreo lo que ellos consideran relatos duplicados del diluvio encuentra graves dificultades,[35] y difícilmente se pueden tomar con mucha seriedad, como Aalders ha señaldo.[36] El estilo literario, el punto de vista del escritor, y la armonía interna del relato, todo ello indica la unidad fundmental del relato del diluvio, y permanece unido frente a los esfuerzos por refutar la integridad del material. Todos los esfuerzos por relacionar el diluvio con algún período arqueológico específico han sido poco concluyentes hasta el momento de escribir esto, y se puede ilustrar por medio de la referencia a los diversos niveles de sedimento arcilloso dejado por las aguas en las excavaciones en Ur, Kish, Uruk, Farah y otros lugares.[37] La mayoría de las estratas aluviales descubiertas en estos sitios fueron evidentemente ocasionadas por inundaciones fluviales de gravedad poco usual, y si el diluvio de Génesis fuese en realidad una de esas graves inundaciones locales, tendría que haber ocurrido después del año 4000 A. C., fecha que en general se atribuye al más antiguo de los niveles aluviales encontrados en Ur.

Si, como parece probable, el diluvio bíblico fue comparativamente local, la preocupación natural de Noé y su familia sería la preservación solamente de la fauna más inmediata del vecindario, haciéndola entrar en el arca, imposibilitando así algunas de la fantásticas interpretaciones que nos suministran los pintores y otros artistas. No hay una evidencia geológica segura acerca del diluvio, y en consecuencia, no hay base para la creencia de que el diluvio habría cubierto toda la tierra. La mayor parte de la evidencia citada en apoyo de esta teoría se puede explicar en función de la historia de la estructura de las montañas o como vestigios de la actividad glacial en la llamada Era Glacial Cuaternaria y los cambios geológicos relacionados con ella. Sin embargo, no hay una evidencia definitiva de esto a la mano, y todo intento por relegar los eventos descritos en el Génesis a un diluvio en un período histórico definido deben ser considerados, por lo menos al presente, como puramente tentativos.

A la luz del conocimiento geográfico existente en el segundo milenio A. C., según ahora se sabe, ya no es necesario suponer una fecha de composición de la tabla de naciones (Gn. 10:2–32) que sea tan temprana como la monarquía (para la así llamada fuente J) o tan tardía como el período post-exílico (para el código Sacerdotal). En realidad, la ausencia de Persia de esta lista sería extremadamente difícil de explicar si hubiera sido compilada y editada mayormente, para alcanzar su forma existente, por sacerdotes que debían su regreso del exilio y su presencia

en Judea a la política religiosa del régimen persa. La perspectiva de la Tabla de naciones depende en alguna medida de la interpretación de "tierra" en Gn. 10:32, que bien podría ser "todo el mundo" en un sentido completo, "el mundo conocido" en un modo más restringido, o también un territorio específico. Aunque la mayoría de los expositores prefieren pensar en ארץ del v. 32 como el "mundo conocido," el hecho de que muchos de los nombres de la tabla estén todavía sin identificar, indicaría que el campo de los antiguos escribas era más amplio que la estimación de la situación que hay disponible para los eruditos modernos.

Entre las identificaciones de los nombres de descendientes de Jafet que han recibido una aceptación general, aunque no definitiva, se cuentan Gomer (Cimerianos) Askenaz (escitas), Madai (medos), Javán (jonios) y Dodanim (Rodas). Identificaciones similares de la lista de Cam incluyen a Cuc (*Etiopía*), Sheba (*Saba*), Mizraim (*Egipto*), Caftorim (*Creta*), Heth (*hititas*) y heveos (*huritas*). Unas pocas identificaciones aceptadas de la lista de Sem incluyen Elam, Asur (*Asiria*), Seba y Aram (arameos).

La Tabla de Naciones es incuestionablemente de origen antiguo, en parte debido a su forma literaria, pero principalmente en consideración por su contenido. Sin embargo, es muy posible que el contenido haya sido sujeto a ligeras revisiones por parte de los escribas desde el tiempo de Moisés hacia adelante, puesto que pueblos tales como los cimerianos, los escitas, los filisteos y los medos no aparecen en documentos escritos sino hasta fines del segundo milenio A. C. Por otra parte, es obvio que estos pueblos existieron como tribus o grupos raciales mucho antes que aparecieran en los registros existentes, como ocurre por ejemplo, con los pueblos del sur de Arabia, que solamente aparecen en documentos escritos en el pimer milenio A. C., pero que se sabe existieron antes de aquella época. Ciertamente los filisteos eran conocidos como un grupo que vivió en Palestina durante el período patriarcal, aun cuando fueron aumentados significativamente por olas de inmigrantes en un período considerablemente posterior.

El relato que trata de la construcción de un ciudad y una elevada torre en un sitio conocido más tarde como Babel (Gn. 11:1–9) tiene un trasfondo obviamente babilónico, y esto combinado con el hecho de su fecha temprana, probablemente explique el incidente que no se vuelve a mencionar en el Antiguo Testamento. Los intérpretes generalmente suponen que la ciudad, al igual que la torre (Gn. 11:8), estaba incompleta al dispersarse la población, y que la torre (מגדל) tenía el propósito de ser una estructura en varios pisos como los *zigurats* de Babilonia, que se desarrollaron a principios del tercer milenio A. C. Aunque no hay evidencia

arqueológica hasta el momento que pueda confirmar la existencia de una ciudad en Babilonia antes de la primer dinastía (*ca.* 1800 A. C.), la tradición babilónica junto con un texto de Sharkalisharri, rey de Agade hacia 2250 A. C., que menciona la restauración del zigurat en Babilonia, parecerían indicar claramente la existencia de una ciudad sagrad anterior en aquel lugar.[38] El nombre Babel la etimología popular lo explicaba en base a una raíz hebrea similar בלל para implicar "confusión" o "lío." Así Babel constituía un sinónimo de la confusión provocada por las diferencias linguísticas que fueron parte del castigo divino por la actitud de soberbia humana desplegada en la construcción de la ciudad y la torre.

Por varios siglos se han hecho esfuerzos por localizar el lugar de la torre, pero con un éxito indiferente. Algunos investigadores la han identificado con el zigurat que está en Babilonia al que se había dado el nombre sumerio Etemenanki (El Edificio de la Plataforma Fundamento del Cielo y la Tierra,) y cuyo lugar es en el presente un foso, Es-Saḫu, tan profundo como alto era el *zigurat.* Otras autoridades han identificado Babel con las ruinas de una torre de varios pisos que aun se hace evidente en Borsippa (Birs Nimrud), unas siete millas al sursuoeste de Babilonia. Esta opinión es improbable en razón de que la estuctura involucrada pertenece casi con certeza al período neobabilónico. Otra identificación pone la torre de Babel en Dūr-Kurigalzu (Aqar Quf), al oeste de Bagdad, pero nuevamente es una identificación improbable, dado que la ciudad fue construida allí sólo en las cercanías del año 1400 A. C. Todo lo que se puede decir sobre el asunto es que el relato bíblico lleva las marcas de un relato histórico fidedigno de la construcción de edificios que aún no han podido ser encontrados.

Los intérpretes occidentales de este relato con no poca frecuencia han pensado en el edificio del *zigurat* en función de los esfuerzos medievales europeos por gloificar a Dios mediante la construcción de una gigantesca catedral. Este punto de vista se apoya sobre un malentendido de lo que los antiguos mesopotamios-estaban pensando al construir sus *zigurats.* Las excavaciones han mostrado que tales edificios eran el desarrollo lógico del pequeño santuario central alrededor del cual se agrupaban las demás casas en un asentamiento del período calcolítico. La intención era que fuera equivalente a una montaña, esto es un prominencia en la tierra con su característica concentración de fuerzas vivificadoras. Como tal, el *zigurat* suministraba un ambiente adecuado para que la vida y el poder divino se manifestase creando precisamente aquellas condiciones bajo las cuales se haría posible una comunión correcta con Dios. Sin embargo, esto no supone la

veneración de una divinidad trascendente, como en el cristianismo, sino más bien un sentido de comunidad con un dios esencialmente inmanente.

3. *La coalición mesopotámica de Génesis 14.* Hasta el presente, los descubrimientos arqueloógicos no han podido suministrar información conclusiva respecto de los miembros de la coalición mesopotámica que luchó contra los reyes de las ciudades de la llanura (Gn. 14:1ss.). Existen algunas dificultades en relación con la identificación de Amrafel y el territorio sobre el cual reinaba. El TM, el Pentateuco samaritano (Gn. 14:1), la LXX, y las versiones siriacas, todas lo llaman "rey de Sinar," pero el Penatateuco samaritano (Gn. 14:9), los tárgumes y el *Génesis Apócrifo* de Qumrán específicamente registran que era rey de Babel. Sinar era el territorio en que se encontraban las grandes ciudades babilónicas de Erek y Acad (Gn. 10:10), y estaba situada en una llanura en que se habían establecido los pimeros inmigrantes y habían fundado la ciudad y el *zigurat* de Babel (Gn. 11:2). La LXX interpreta "Sinar" (heb. שִׁנְעָר) como equivalente a "Babilonia" o la "tierra de Babilonia" siguiendo las tradiciones de Gn. 10:10.

Sobre bases filológicas y otras consideraciones, es improbable que "Sinar" pueda hacerse equivalente a "Sumer" o el sur de Babilonia, como algunos autores han propuesto. También es interesante notar que, aunque la palabra siriaca Sen'ar designa los alrededores de Bagdad, aún no se ha encontrado un nombre anterior para Babilonia que pudiera corresponder con "S" "Sinar." Albright sugiere que la tierra sobre la cual reinó Amrafel podría haber sido la ciudad semita occidental Sangār en Siria, conocida por los egipcios del periodo Amarna por ese nombre, que aparece en las tablillas Tell el-Amarna en la forma acadia Shankhar.[39] Sin embargo, la localización de este reino en Siria parece improbable, puesto que los relatos de Gn. 14 parecen comprender Mesopotamia como el área general de donde vino Amrafel. Quizás la referencia sea al distrito de Shingar en la Alta Mesopotamia, aunque esto no se puede saber con certeza.

El descubrimiento del famoso Código de Hamurabi en Susa, en 1901, hizo que muchos estudiosos de la época lo identificasen a Amrafel con el famoso rey acadio. Sin embargo, se vieron enfrentados a algunos apremiantes problemas filológicos que se hicieron difíciles de resolver. La "1" al final de Amrafel fue tema de particular disputa, con algunos eruditos afirmando que en realidad era la partícula determinativa acadia "ilu" o "dios." Este punto de vista es improbable ya que en el cuneiforme el símbolo determinativo invariablemente precede al nombre

con que se asocia. Si la "1" está ligada con la palabra hebrea מלך (rey) como otros eruditos han sugerido, destruye el sentido de la frase, que es claramente una expresión literaria estandarizada.

Otros acercamientos no decisivos al problema incluyen la teoría de que la forma *'amrāphel* era realmente un error de los escribas, en lugar *'mrphi* (Ammurapi; Hammurabi), o que era una transcripción comprimida del título acadio Ammurapi-ili ("Hamu rabi es mi dios"). Tal argumento tiende a postular corrupciones del texto para las que no hay evidencia alguna, y en el mejor de los casos son filológicamente inconvincentes. Así que parecería no haber una razón sana para sostener la identificación de Amraphel con Hamurabi, particularmente mientras siga sin ser corroborada por la historia mesopotámica misma.

Quedorlaomer, antiguo rey elamita que guió la coalición mesopotámica contra los renacientes reyes de Sodoma, Gomorra y contra las demás ciudades del valle, es igualmente oscuro como personalidad histórica en las fuentes extra-bíblicas. El *Génesis Apócrifo* concuerda con el pseudoepigráfico *Libro de los Jubileos* (XIII:22) al nombrar a Quedorlaomer como el jefe de la confederación mesopotámica invasora, pero esta opinión podría bien depender de bases puramente bíblicas. A pesar de la extensa investigación que se ha hecho en las fases más antiguas de la historia elamita, los nombres de una cantidad de los fundadores del poder dinástico elamita son desconocidos.

La forma del nombre en la LLX es *Chadollogomor,* que implica una vocalización que es más bien diferente de la de los masoretas, y muestra la asimilación de la "r" con la "l" y la pronunciación de "o" como *gho,* haciendo *Codorlaghomer.* Escrita en cuneiforme, es muy probable que la versión elamita haya comprendido una combinación de *Kutir* (o *Kudur*), que significa "siervo," y la palabra *Lagamar,* que aparece en diversos textos elamitas como un nombre divino. El elemento *Kutir* (o, *Kudur*) era una palabra elamita común, que aparecía regularmente en los nombres propios elamitas, como por ejemplo en *Kutir-Nahhunte. Kutir* (o *Kudur*)*-Lagamar* comprendería así una genuina construcción elamita con el significado "siervo de (dios) Lagamar," título que podría ostentar legítimamente un rey.

Sin embargo, hasta el presente, no se ha encontrado individuo alguno que tenga el nombre específico *Kutir* (o *Kudur*)*-Lagamar* en fuentes extra bíblicas de ningún orden. Las tablillas cuneiformes dan el nombre de un monarca elamita, Kudur-KU.MAL, que ahora se lee como Kutir-nahunti (en que el sumerio KU.MAL equivale al babilonio *ñahu),* y hablan de él como el vencedor de

Babilonia. Quizás deba ser identificado con Kutir-Nahhunti I de Elam, que reinó desde cerca de 1625 A. C. y algunos autores, incluido Albright, han identificado con el Quedor-laomer de Génesis 14.[40]

Sin embargo, este punto de vista ofrece dificultades filológicas e históricas. Es posible argumentar, filológicamente, que la forma Nahundi es el equivalente de la palabra semita ocidental *La'mr* (*La'nd*), pero ésta con su alternativa sugiere la posibilidad de confusión entre la ר final y la ד en la escritura antigua hebrea. Sin embargo, completamente aparte de esto, la ausencia de controles adecuados de fuentes cuneiformes elamitas hace un tanto precario este acercamiento. Históricamente, la citada identificación requiere de una fecha tardía para Abraham, lo que es contrario a la evidencia suministrada por el destino de las ciudades de la llanura.[41]

La fecha aproximada de la catástrofe que destruyó a Sodoma, Gomorra y los sitios vecinos se podría conjeturar en base a la evidencia suministrada por los restos cerámicos descubiertos en Bab edh-Dhra'. Este centro de fiestas religiosas parece haber sido frecuentado desde los alrededores del año 2300 A. C. hasta más o menos 1900 A. C., y la cesación de tales visitas bien podría coincidir con la destrucción de Sodoma y las demás ciudades de la llanura, desde las cuales aparentemente venían los feligreses en peregrinación el importante corolario de que Abraham vivía hacia el año 1900 A. C., o cerca de fines del siglo veinte A. C., puesto que se encontraba en lugares vecinos cuando las ciudades fueron destruidas.

Las sugerencias hechas por asiriólogos del pasado en el sentido de que Quedor-laomer podría bien ser identificado con una persona llamada Kudur lah(gu)mal, mencionado en varias leyendas babilónicas tardías, se basan en parte en la suposición de que Tudhul (a) nombrado en una de las fuentes era en realidad "Tidal, rey de naciones" (Gn. 14:1). Aunque el nombre Tid'al casi con certeza se podría identificar con el nombre hitita Tudhalia, es imposible estar seguros de que las "naciones" sobre las que Tidal reinaba eran hititas, o aun hurritas, tanto como lo es identificar a Tidal con algún grado de seguridad, o ponerlo firmemente en una situación cronológica dada. De los cuatro o cinco reyes hititas que llevan el nombre Tudhalia, todos, salvo el primero provienen de entre 1400 y 1200 A. C., y por lo tanto, vivieron mucho después de la fecha determinada para Abraham en esta obra. Tudhalia I vivió hacia el año 1740 A. C., lo que todavía es demasiado tardío para la época de Abraham fijada por la evidencia suministrada por la

destrucción de Sodoma y Gomorra. Sin embargo, se sabe que al principio del segundo milenio A. C., Asia Menor y el norte de Siria no eran unidades políticas, sino que estaban divididas entre varios estados y grupos pequeños. Es muy posible, por lo tanto, que Tidal haya sido un Tudhalia antiguo que gobernó alguna federación de grupos hititas o hurritas en los límites del sureste de Asia Menor y el norte de Siria, quizás cerca del siglo diecinueve A. C.[42]

4. *Los relatos patriarcales.* En otros lugares en esta obra ya hemos considerado la medida en que los relatos patriarcales han sido iluminados por el descubrimiento de restos culturales del segundo milenio A. C. en Mari, Nuzu,[43] y Alalakh. En consecuencia, sólo resta observar que la reconocida falta de voluntad de los eruditos contemporáneos de Alemania como Noth y von Rad para acreditar a estos relatos con una base sólida de historicidad se debe enteramente a su falta de inclinación por enfrentar las implicaciones de la evidencia arqueológica. Ningún acercamiento metodológico serio a la era patriarcal puede permitirse el lujo de prescindir de, o descuidar, la evidencia en cuanto a la naturaleza y vitalidad de la sociedad del segundo milenio A. C. en el norte de Babilonia y de Siria. No puede haber dudas en cuanto a que la evidencia arqueológica recobrada hasta la fecha ha producido una riqueza inestimable de detalles que tienen que ver con los relatos patriarcales, y ha puesto las tradiciones relativas a Abraham, Isaac y Jacob a la luz de un trasfondo adecuadamente acreditado de la vida social del segundo milenio A. C. Como Albright ha hecho notar, en ningún caso estas historias patriarcales son simples reflejos de la vida de Israel durante la monarquía dividida, como afirmaban la mayoría de los críticos literarios.[44] En cambio, se remontan casi mil años, a la Edad del Bronce Medio.

Una de las interpretaciones erradas más graves del texto hebreo para favorecer la formación de evidencia para la presencia de supuestas "narraciones duplicadas" se puede ver en relación con la historia de José. Los autores críticos en general desde hace tiempo han argumentado en pro de la presencia de dos fuentes diferentes tras el texto, una de las cuales (Gn. 37:25, 28b) registra que José fue vendido por sus hermanos a una caravana ismaelita que lo llevó a Egipto, mientras la otra (Gn. 37:28a, 36) cuenta que los madianitas sacaron a José de una cisterna seca en la que había sido puesto por consejo de Rubén, y posteriormente fue vendido a Potifar.[45] Sin embargo, las supuestas contradicciones se pueden aclarar prontamente si se entienden adecuadamente las circunstancias corres-

pondientes. En Egipto, los madianitas—o más propiamente, los medanitas (como está en el hebreo de Gn. 37:36)—vendieron a José a Potifar, de quien se dice lo compró de los ismaelitas (Gn. 39:1). Aunque la caravana que venía de Galaad era predominantemente ismaelita, también incluía madianitas. Estos se encontraban en partes de Transjordania desde Moab hasta Edom, y estaban unidos a Abraham por medio de Madian, el hijo de Cetura (Cf. Gn. 25:1ss.). Eran habitantes del desierto y estaban asociados con los ismaelitas y los medanitas. Es importante notar que hay un cierto grado de traslapo en el uso de las palabras "medanitas" y "madianitas," así como en el caso de "madianita" e "ismaelita." Esto se hace explícito en Jue. 8:24, que identifica a Midianitas con ismaelitas; y con respecto a los primeros, cabe observar que tanto Medán como Madián son presentados como hijos de Abraham por medio de Cetura (Gn. 25:2; cf. 1 Cr. 1:32).

Como Kitchen ha señalado,[46] el uso de varias palabras para una cosa en los relatos no es indicativo de diversos documentos, sino que es característica del uso estilista del Antiguo Cercano Oriente. Como evidencia de un uso análogo de tres palabras en pocas líneas se puede presentar la estela del egipcio Sebekkhu (*ca.* 1850 A. C.), que se refiere al único enemigo que enfrentó en su campaña en Palestina como *Mntyw-Sst* (beduinos asiáticos), *Rntw hst* (sirios viles) y *'mw* (asiáticos). Puesto que la ejecución de la obra que constituye esta fuente fue encargada a un hombre y ejecutada como una unidad, asunto que ya ha sido observado con anterioridad, no puede haber absolutamente ninguna duda en cuanto a la posibilidad de documentos diferentes en los cuales se basó la fuente. En el relato de Gn. 37:28, la palabra "ellos" se refiere, no a los madianitas, sino a los hermanos de José, que estaban compungidos por el hecho (Gn. 45:5) cuando José finalmente les reveló su verdadera identidad.[47]

• • • • •

Génesis, el libro de los principios, introduce a los lectores al gran drama de la redención. Los primeros once capítulos del libro que podrían ser considerados el prólogo, se expresa en palabras universales. El drama propiamente tal comienza con el surgimiento de Abraham, cuya posición en relación con la nación israelita que vino a continuación constituye uno de los dos temas sobre los que se construye todo el Pentateuco. En el prólogo se suministra al lector un relato de la creación del mundo y del hombre, la incidencia del pecado como un concepto uni-

versal, y el corolario de que por definición debe estar siempre bajo el juicio divino. El carácter de la divinidad como santa y justa es complementado por evidencias de su gracia y misericordia, uno de cuyos resultados es que un remanente de la humanidad pecaminosa sobrevivió el drástico castigo administrado a los malos en el diluvio.

La respuesta divina a la iniquidad del hombre aparece en la personalidad de Abraham, que ejemplifica los ideales morales y espirituales demandados por el creador a los que aspiran tener comunión con él. En el drama de la salvación, los descendientes de Abraham tenían un papel vital que ejecutar, porque finalmente iban a constituir un grupo elegido y comprometido por el pacto, cuya responsabilidad sería testificar a sus vecinos paganos respecto de la misericordia, la gracia y el poder de Dios. El proceso por el cual la simiente de Abraham alcanza el status de elección, que comprende el segundo gran tema del Pentateuco, es la preocupación del Exodo.

En general, el texto de Génesis ha sido preservado en buenas condiciones, hecho que se puede atribuir al grado de veneración en que se tenía la Torah, y el cuidado resultante que se tenía en la transmisión de su texto. En un documento como el Génesis, que se apoya en fuentes extremadamente antiguas, naturalmente hay algunos problemas de interpretación y de construcción, como los presentados por Gn. 4:7; 14:14; 41:8; y otros. Versiones como el Pentateuco Samaritano y la LXX ocasionalmente preservan lo que parece ser una mejor lectura que la que se encuentra en el TM, como en Gn. 4:8; 29:34; 38:3; 47:21; 50:26; y otros.

LITERATURA SUPLEMENTARIA

Alt A. Der Gott der Väter, 1929.
Böhl, F. M. Th. *Das Zeitalter Abrahams.* 1930.
Chaine, J. *Le Livre de la Genèse,* 1948.
Eichrodt, W. *Die Quellen der Genesis,* 1916.
Finn, A. H. *The Creation, Fall, and Deluge,* sin fecha.
Kidner, D. *Genesis.* 1967.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: OCTAVA PARTE. CAPITULO II.
EL LIBRO DE GENESIS

1 *YIOT*, pp. 42ss.

2 R. D. Wilson, *A Cientific Investigation of the OT* (ed. de 1959), pp. 48ss. Para una refutación de la teoría de que el ordenamiento del Pentateuco surgió por adaptación a un ciclo leccionario trienal en la sinagoga, véase J. R. Porter en *Promise and Fulfillment* (F. F. Bruce, ed., 1963), pp. 163ss.

3 E. A. Speiser, *Genesis* (1964), p. 3, tiene "Cuando Dios comenzó a . . . " Una versión más exacta sería "Como principio . . . "

4 S. R. Driver, *The Book of Genesis* (1904), p. ii; *DILOT*, pp. 6s.

5 H. E. Ryle, *The Book of Genesis* (1914), pp. xi-xii.

6 Así lo han hecho Spurrell, Lenormant, Skinner, Carpenter, Bullinger, Lange, Keil, Wright y otros.

7 *New Discoveries in Babylonia about Genesis* (1958), p. 46.

8 *Ibid.*, p. 48.

9 Cf. C. H. Gordon, *Christianity Today*, IV, No. 4 (1959), p. 133.

10 Wiseman, *op. cit.*, pp. 53ss.; cf. su *Creation Revealed in Six Days* (1958), pp. 46s.

11 *PIOT*, pp. 159ss.

12 *Genesis* en *The Complete Bible: An American Translation* (ed. por J. M. Powis Smith y E. J. Goodspeed, 1939), p. 2.

13 *Genesis*, p. 39 y en otros lugares; pero cf. p. 280, donde se relaciona específicamente a תולדת con lo que precede.

14 T. J. Meek, *Hebrew Origins* (ed. de 1960), p. xi.

15 Cf. K. A. Kitchen, *The Tyndale House Bulletin*, Nos. 5-6 (1960), pp. 4ss., *NBD*, pp. 344ss., 656ss.; C. H. Gordon, *The World of the OT* (1958), p. 139; P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (1959); J. Vergote, *Joseph en Égypte* (1959).

16 En cuanto al uso del cuero en Egipto, véase A. Shorter, *JEA*, XX (1934), p. 34; cf. A. Scott, *JEA*, XIII (1927), p. 239.

17 Cf. J. S. Wright, *EQ*, XXV (1953), p. 7.

18 Cf. J. S. Wright, *How Moses Compiled Genesis. A Suggestion* (1946).

19 Cf. J. P. Harland, *IDB*, IV, pp. 395ss.

20 Cf. CH. YH. Rowley, *BJRL*, XXXII (1950), pp. 44ss., reimpreso en *RSL*, pp. 269ss.

21 D. W. Cleverley Ford, *A Key to Genesis* (1951), p. 1.

22 A. R. Rendle Short, *Modern Discovery and the Bible* (1949), pp. 89ss.; B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (1954), pp. 221ss.

23 Cf. H. E. Ryle, *The Book of Genesis* (1914), p. 12; S. R. Driver, *The Book of Genesis,* pp. 21s.

24 G. Smith, *The Chaldean Account of Genesis* (1876); cf. su parte en *Transactions of the Society of Biblical Archaeology,* II (1873), pp. 213ss. Para otras versiones de mitos babilónicos de la creación, véase A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (1951), pp. 61ss.

25 J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel,* p. 298.

26 H. E. Ryle, *The Book of Genesis,* p. xxxii; G. von Rad, *Genesis,* p. 48.

27 J. V. Kinier Wilson en *DOTT,* p. 14; cf. D. F. Fayne, *Genesis One Reconsidered* (1964), pp. 10ss.

28 A. Heidel, *The Babylonian Genesis,* p. 139.

29 Cf. S. N. Kramer, *History Begins at Sumer* (1958), pp. 193ss.

30 I. Engnell en M. Noth y D. W. Thomas (editores), *Wisdom in Israel and in the Ancient near East* (1955), p. 109.

31 Cf. *ANET,* pp. 101 ss.; S. G. F. Brandon, *Creation Legends of the Ancient New East* (1963), pp. 126ss.

32 En cuanto a teorías y literatura, véase J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis* (1910), pp. 139ss.

33 Cf. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and OT Parallels* (ed. de 1949), pp. 103s.; S. N. Krmer, *Sumerian Mythology* (1944), pp. 97s.

34 *The Gilgamesh Epic and OT Parallels,* pp. 85s.

35 E. g. *IBOT,* p. 27.

36 G. Ch. Aalders, *A Short Introduction to the Pentateuch,* pp. 45ss.

37 Cf. A. Parrot, *The Flood and Noah's Ark* (1950), pp. 50ss.; R. K. Harrison, *Archaeology of the OT* (1962), pp. 9s.

38 D. J. Wiseman, *NBD,* p. 116.

39 Cf. *ANET,* pp. 243, 247.

40 Albright, *BASOR,* No. 88 (1942), pp. 33ss.

41 Cf. W. F. Albright, *BASOR,* No. 14 (1924), pp. 5ss., *AASOR,* VI (1924-25), pp. 58ss.; J. P. Harland, *BA,* V, No. 2 (1942), pp. 17ss., VI, No. 3 (1943), pp, 41ss., y en *IDB,* IV, pp. 395ss.

42 Cf. D. J. Wiseman, *NBD,* p. 1276.

[43] En cuanto a Nuzu, véase C. H. Gordon, *The Living Past* (1941), pp. 156ss.; *IOTT*, pp. 100ss.; H. H. Rowley, *BJRL*, XXXII (1950), pp. 76s.; *BHI*, pp. 60ss. En cuanto a Alalakh, véase D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (1953).

[44] Albright, *Religion in Life*, XXI, No. 4 (1952), p. 542.

[45] Cf. *DILOT*, pp. 17s.; H. E. Ryle, *The Book of Genesis*, p. 356; T. H. Robinson en *The People and the Book* (A. S. Peake, ed.1925), pp. 153ss.; *IBOT*, p. 29; G. von Rad, *Genesis*, p. 348; A. S. Herbert, *Genesis 12—50* (1962), p. 124; E. A. Speiser, *Genesis*, p. 291.

[46] K. A. Kitchen, *NDB*, p. 657; *Ancient Orient and Old Testament*, p. 123.

[47] Cf. B. Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis* (1934), pp. 706s.; G. Ch. Aalders, *A Short Introduction to the Pentateuch*, pp. 48s.; J. H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs: Genesis* (1929), p. 316.

III. EL LIBRO DE EXODO

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

Al segundo libro de la Torah se le dio por nombre sus palabras iniciales שמות ואלה ("y estos son los nombres"), que a veces los judíos lo abreviaban a שמות ("nombres"). Fue la LXX la que designó la obra según su tema principal, Ἔξοδος (Ex. 19:1), y esto fue seguido por la Vulgata (*Exodus*) y las versiones en inglés.

Exodo sirve como un vínculo que conecta los relatos de Génesis y el material legislativo del Pentateuco que viene a continuación. Trata de la suerte de los hebreos después de los buenos tiempos de José, y su principal preocupación con los eventos que llevan al éxodo desde Egipto y los sucesos que le siguen. Aunque el relato pareciera tener como fondo la era de Avaris, el cuadro cronológico se bosqueja sólo en términos muy generales, en armonía con el tratamiento hebreo de la historia como una secuencia de acontecimientos y no como una serie de fechas.[1]

El libro se puede analizar en la siguiente forma:

I. Los hebreos en esclavitud y preparación para su liberación, caps. 1-12
   A. Genealogía preliminar, 1:1-6
   B. La Esclavitud en Egipto, 1:7-22
   C. Infancia de Moisés, 2:1-10
   D. Biografiía de Moisés, 2:11-4:26
   E. Los sufrimientos de los israelitas, 4:27-6:13
   F. Tabla genealógica, 6:14-27
   G. Moisés y Aarón ante Faraón, 6:28-7:25
   H. Las plagas de Egipto, 8:1-11:10
II. El éxodo y la peregrinación hasta el Monte Sinaí, caps 13-19
   A. Institución de la Pascua, 12:1-28, 43-50
   B. Plaga final y salida de Egipto, 12:2942, 51
   C. Ordenanzas respecto de los primogénitos y los panes sin levadura, 13:1-16
   D. Detalles en torno a la salida de Egipto, 13:17-22
   E. El triunfo del Exodo, 14:1-31

F. El cántico de Moisés a Israel, 15:1-21
G. El desierto de Shur, 15:22-27
H. El desierto de Sin, 16:1-33
I. Comentario editorial, 16:34-36
J. Acontecimientos en Refidim, 17:1-16
K. Jetro y Moisés, 18:1-27
L. Moisés en Sinaí, 19:1-25; 20:18-21

III. Legislación dada a los Israelitas en Sinaí, caps 20-40
A. El Decálogo, 20:1-17
B. El código del Pacto, 20:22-23:33
C. Ratificación del Pacto, 24:1-8
D. Moisés regresa a Sinaí, 24:9-18
E. Especificaciones del Tabernáculo, 25:1-27:21
F. El ministerio y ritual del Tabernáculo, 28:1-31:11, 18
G. Promulgación del *Sabbath,* 31:12-17
H. La idolatría del becerro de oro, 32:1-35
I. Moisés se encuenta con Dios en Horeb, 33:1-23
J. Renovación del Pacto, 34:1-35
K. Breve reglamentación del Sabbath, 35:1-3
L. Ofrendas para el santuario, 35:4-36:8
M. Construcción del Arca y del amoblado del Tabernáculo, 37:1-38:31
N. Preparación de las vestiduras sacerdotales, 39:1-43
O. La erección del Tabernáculo, 40:1-33
P. La nube conductora, 40:34-38

B. COMPILACION Y AUTORIA

De acuerdo con los dogmas mantenidos por los miembros de la escuela crítica, la autoría del Exodo debía ser concebida en función de los documentos hipotéticos J, E, y P,[2] a los cuales Eissfeldt agregó su fuente "Laica,"[3] como se ha hecho notar anteriormente. Aunque Pfeiffer sin duda podría haber aducido algunas evidencias para la presencia de su fuente "S" o "del Sur" en el Exodo, no la continuó más allá de Génesis. Por supuesto, todas las reconstrucciones críticas implican la transmisión oral del material—posición que es muy notable en vista de

las repetidas referencias a escritos y registros—y prosigue postulando un prolongado intervalo entre los hechos y el momento en que éstos fueron escritos, pese a la evidencia proveniente del mundo antiguo en sentido contrario. Una presuposición crítica igualmente común, involucra el punto de vista en el sentido de que las costumbres y ritos de Exodo se los fechaba en la antigüedad y se los representaba como habiendo ya sido propuestos y puestos en operación en la era mosaica.[4]

A fin de sostener el punto de vista de la naturaleza esencialmente fraudulenta de esta composición, también era un procedimiento común en los círculos críticos afirmar que los narradores enriquecían el relato con material proveniente de su propia imaginación, con el resultado de que las tradiciones adquirían un elemento milagroso durante los siglos transcurridos entre los acontecimientos originales y la época en que vivieron los compositores de las diversas fuentes.[5] El caso improbable de que Moisés fuese un personaje histórico en algún sentido aceptable de la palabra, se unía a las afirmaciones de su completa falta de capacidad para escribir una serie de preceptos morales como los que se encuentran en el Decálogo. También se dirigían críticas particulares contra el Tabernáculo, cuya historicidad era rechazada en forma intransigente por todos los seguidores de Wellhausen.

Los que apoyaban el carácter mosaico del Exodo generalmente estaban prontos a reconocer que de ningún modo había sido escrito como un relato continuado; que podría haber indicaciones de actividad editorial, en parte, que surge de la era post-mosaica, y que con toda probabilidad, la porción del libro que con mayor antigüedad fue puesta por escrito después del Decálogo y del Código del Pacto fue el Canto de Moisés y de Miriam (Ex. 15:1–21). También bien dentro de los límites de la posibilidad estaba el hecho de que había interpolaciones tardías al Código del Pacto (de lo cual nos ocuparemos un poco más adelante) y aparentes desarreglos en el texto. Los estudiosos conservadores también han reconocido que los descubrimientos arqueológicos han suministrado evidencia en cuanto a la antigüedad del concepto del Tabernáculo, en directa contradicción a la opinión de Wellhausen, y que los relatos de las peregrinaciones por el desierto ofrecen algunos problemas complicados en cuanto a hechos e interpretación para los miembros de la escuela crítica.

Además, la hipótesis crítica, que desafortunadamente no se apoya en una base tan sustancial de argumentos como Eissfeldt[6] y otros han supuesto, contiene

algunos elementos curiosamente autocontradictorios en relación con el Exodo. Como Martin ha señalado, es extraño que P, que según la teoría crítica literaria fue escrita desde un punto de vista sacerdotal, hace muy poco en el libro como para realzar el estatus del sacerdocio.[7] En cambio, es Moisés, el líder político, quien aparece como el gran héroe, mientras el que permite al pueblo caer en la idolatría es Aarón, el sacerdote, a quien Moisés reprende por su infidelidad y a quien posteriormente reafirma en el cargo. Según lo presenta muy claramente el libro de Exodo, esta no fue la única caída de parte del líder del culto sacerdotal. Además, si todo el material fue ordenado de un modo tal que suministre un cuadro ideal de la teocracia, como se supone debió existir en la era mosaica,[8] sólo cabe observar que a la luz de la terquedad y falta de docilidad del pueblo, todo el proyecto fracasó en un grado alarmante.

El punto de vista de que Moisés fue el autor sustancial de Exodo está basado en parte en la afirmación de que Moisés tenía la costumbre muy regular de dejar un registro escrito de los sucesos, y esta tradición está en plena armonía con lo que ahora se sabe respecto de la transmisión de los hechos por los escribas en el Antiguo Cercano Oriente. Así, de Ex. 17:14 tenemos que Moisés tomó nota de la batalla con Amalec inmediatamente después de los hechos. El "libro" así producido correspondería a los "anales" de Egipto y de otras naciones del Antiguo Cercano Oriente, en los cuales se registraban todos los eventos dignos de ser recordados. El material más accesible, y sin duda el preferido y disponible en el desierto para escribir tales registros debe de haber sido el cuero. En Exodo 24:4 se dice que Moisés escribió "todas las palabras de Jehová" de un modo que sugiere que transcribió el contenido del Decálogo y del así llamado Código del Pacto mientras lo tenía fresco en la memoria dejándolo registrado en un material durable. Además, en Ex. 34:27, se le da a Moisés un conjunto similar, aunque más bien diferente, de regulaciones, y en aquella ocasión se le ordena ponerlas por escrito, presumiblemente mientras aún se encontraba en la zona de Sinaí.

Por supuesto, se desconoce completamente el proceso por el cual fue compilado el libro de Exodo en la forma que actualmente existe, pero a la luz de las prácticas de los escribas del Antiguo Cercano Oriente pudo haber sido más o menos en la forma siguiente. El compilador, sea Moisés mismo o algún otro individuo como Josué o Eleazar, que emprendió la tarea mientras Moisés vivía o inmediatamente después de su muerte, debe de haber tenido como fuente base el Decálogo y el Libro del Pacto, éste quizás en una forma más breve que la actual; el Canto de

Moisés y Miriam, y diversas ordenanzas respecto de la observancia del Reposo, y fuentes que contenían las especificaciones del Tabernáculo, cuya forma detallada parece indicar que estaban ya escritas en un período muy remoto. Por ese tiempo se habría escrito cualquier elemento de la colección que todavía estuviera en forma oral, y las fuentes se habrían ordenado en un tipo de orden con el objetivo de abarcar toda la secuencia general de los hechos, en vez de conformarse a un orden o patrón estrictamente cronológico.

El tema dominante del documento era la liberación de Egipto en el evento supremo del Exodo, pero, con el fin de preservar el patrón de coherencia interna, el compilador, o los compiladores, consideró necesario introducir material que pudiera constituir un breve preludio al relato del Exodo mismo. Esta sección que comprende Exodo 1:1–17, sirvió para establecer la identidad de los israelitas esclavizados, enlazando los relatos de José del Génesis con la esclavitud en Egipto, e introduciendo la persona de Moisés, el libertador. Es posible que una sección del rollo que contenía Exodo terminara en este punto, y antes de iniciar otra con el relato de los sucesos en Egipto, se insertara una lista que contenía principalmente el árbol genealógico de Moisés y Aarón de modo que estos dos importantes personajes quedasen arraigados en la historia del pueblo hebreo.[9]

Posiblemente hubiera sido mejor, desde un punto de vista puramente narrativo, si la sección que contiene nombres se hubiera insertado después de Exodo 4:26, aunque aun en su posición presente no se perturba gravemente la continuidad del relato. Es muy posible que Exodo 6:10-13 y 6:28-7:7 señalen puntos en que termina un rollo y empieza otro. Esto se puede aducir por la similitud entre ellos, lo que permitiría que el segundo rollo pudiera leerse inteligiblemente si se leía independientemente de su precedente. Quizás se pueda decir que la misma relación hay entre 2 Crónicas 36:22ss y Esdras 1:1-3a, donde el primero es utilizado como un elaborado encabezado según el modo mesopotámico acreditado de asegurar la continuidad del relato.

Lo que parece ser una nueva acción de rollo lleva la historia hasta Exodo 12:28, donde hay una posible dislocación del texto. Exodo 12:43-50 bien podría haber ido inmediatamente después de Exodo 12:28, preservando de ese modo el orden general de los sucesos relacionados con la institución de la Pascua. Esta entonces sería seguida cronológicamente por la plaga final y la salida de Egipto, según se registra en Exodo 12:29-42, 51. Es posible que Exodo 12:42 sea un comentario editorial agregado por una mano más reciente durante algún proceso de revisión, y

quizás podría datar de la época de Samuel. Exodo 13:1-16, que trata de las ordenanzas sobre los primogénitos y los panes sin levadura, también parece fuera de lugar en relación con el orden estricto de los hechos, pero aunque el pasaje en cuestión no haya sido comunicado a Moisés en el momento preciso de su inserción, como podría sugerirlo su posición en el texto actual, es un material sacerdotal evidentemente importante, y como tal estaba estechamente asociado con el texto que promulga la Pascua. Como ha comentado Stafford Wright, el historiador tiene que decidir continuamente si debe ordenar su historia por temas o en un arreglo estrictamente cronológico, y frecuentemente se ve obligado hacer compromiso entre los dos en su relato terminado.[10] Así, en este caso, se insertó una cantidad de reglas pascuales de fecha antigua en una brecha de la historia.

Es posible que otro rollo de historia comenzara con Exodo 13:17-22, que narra el movimiento preliminar de los israelitas desde el territorio egipcio. Como ocurre con el rollo previamente postulado, comienza con una sección introductoria que abarca en gran medida lo mismo que Exodo 12:37-41 con el fin de preservar la secuencia general de los sucesos. El relato entonces prosigue hasta la entrega del Decálogo en Sinaí (Ex. 20:1-17), pero no se sabe en qué medida es posible decir que este pasaje marca la conclusión de otro rollo de cuero. Sin embargo, lo que se puede afirmar es que el contenido de Exodo 20:22-23:33 por un tiempo existió como un documento separado, el así llamado Código del Pacto, o de otro modo, que existían junto con el Decálogo, dado que en Exodo 24:4 Moisés escribió "todas las palabras de Jehová," presumiblemente con el fin de formular el registro del Pacto que en aquel tiempo se había instituido.[11]

Parece haber pocas dudas de que, considerando la importancia fundamental de los hechos de Sinaí para la fe y el destino de los hebreos, Moisés entrelazó historias y leyes en sus relatos desde el comienzo mismo. Tampoco se puede objetar que este procedimiento fue puramente accidental, puesto que era de importancia evidente que la revelación de Dios estuviese sólidamente arraigada en sucesos temporales, y que la fe de Israel estuviese regulada en función de conceptos legislativos morales y sociales. Lo más que se puede decir respecto de la longitud de esta sección propuesta del Exodo es que podría haber concluido más o menos en Exodo 19:25 o en Exodo 20:18–21. Sin embargo, no queda fuera de lo posible que el segundo pasaje haya sido la introducción de una nueva sección del rollo. El relato del capítulo 24:1–8 sobre la ratificación del pacto está estrechamente relacionado con el Decálogo y el Libro del Pacto por razones

obvias, pero queda abierto a dudas si Exodo 24:9–11 pertenece a este período o si es una inserción hecha más adelante.

La secuencia histórica continúa en Exodo 24:12 con el relato del regreso de Moisés a Sinaí, y bien podría haber otra sección del rollo de Exodo que se inicia con Exodo 25:1, donde se inserta un rollo completo de reglas respecto del Tabernáculo. Es claro que Moisés recibió todo este material en forma oral solamente en el Monte Sinaí, pero su importancia era tal para la vida religiosa de la nación que los detalles se preservaron con cuidado meticuloso y fueron insertados en el punto más apropiado dentro del extenso relato, que probablemente termina en Exodo 31:11, 18. La breve sección que comprende Exodo 31:12–17, que trata de algunas regulaciones sabáticas, podría constituir una dislocación, y quizás haya pertenecido originalmente, en alguna forma, al fragmento representado por Exodo 35:1–3.

Con los relatos acerca del Becerro de Oro (Ex. 32:1) se reasumen las secuencias históricas, e incluye la secuela de este acto de apostasía, junto con otro grupo de reglas dadas en Sinaí. Por la evidencia dada en Exodo 34:27, da la impresión de que estas regulaciones ya existían en forma independiente en un período, y este documento podría haber constituido la fuente en la cual se apoyó Moisés al compilar esta sección específica del rollo del Exodo. Si después de Exodo 34:28 hay un principio adicional, el resto del libro se puede tomar como un registro de la forma en que se llevaron a cabo los detalles prescritos en el Monte Sinaí. Todo el rollo termina con un colofón que trata del tabernáculo terminado y el relato de la nube conductora (Ex. 40:36–38), tema que se vuelve a retomar en Números 9:15–23.

Toda conjetura sobre la forma en que Exodo llegó a su forma actual debiera tener en cuenta que podría haber adiciones post-mosaicas y no mosaicas en el texto. Esto no debe causar mayor preocupación, sin embargo, dado que es sabido que los escribas del Antiguo Cercano Oriente revisaban regularmente el material en algunas cuestiones de estilo y contenido al hacer nuevas copias, y no veían incompatibilidad entre dicha actividad y el reconocimiento de la autoría original al material que se estaba revisando. Generalmente se ha pensado que los elementos post-mosaicos en el Exodo incluyen Exodo 6:26s.; 16:33ss.; y 16:36. En relación con la primera de estas referencias, se ha dicho comúnmente que se escribe de esa forma acerca de un individuo cuando y ha muerto, pero, como Young ha señalado, estos dos versículos siguen a una genealogía, y en efecto, añaden un colofón a la lista con el significado de "esta es la genealogía de Moisés y Aarón a

quienes Dios habló."[12] Así, cuando se compara el versículo 26 con el versículo 14 del mismo capítulo, tiene la misma fuerza del versículo 27 al compararlo con el versículo 13, planteando entonces algunas dudas sobre si es o no verdaderamente post-mosaico.

En Exodo 16:33–35, la dificultad es ocasionada por la frase "delante del testimonio," así como la referencia a los israelitas que comieron maná durante un período de cuarenta años. El "testimonio" incluye las tablillas del Pacto, que, según la esticta secuencia de los acontecimientos aún no había sido dado a la nación. Sin embargo, nada hay en la referencia que impida necesariamente su inserción en el rollo del Exodo durante la vida de Moisés. Pero si es una adición post-mosaica hecha por los escribas, podría ser que constituya un comentario editorial destinado a explicar la significación del maná para beneficio de las futuras generaciones de los israelitas. El pasaje simplemente declara que la vasija de maná[13] fue preservada cerca de las tablas del pacto, y que el maná había sido el alimento constante de los israelitas durante la generación que estuvieron peregrinando por el desierto. Ninguno de estos hechos exige una fecha particularmente tardía.

En Exodo 16:36, la glosa que explica el valor de un gomer ha sido considerada como indicación de un tiempo en que tal información ya no se conocía normalmente. En oposición es ello basta observar que la palabra עמר se usa a través del capítulo (vv. 16, 18, 22, 32, 33, 36) de un modo que hace inmediatamente evidente su significado para quienquiera que estuviera familiarizado con el fenómeno de las peregrinaciones. La palabra no aparece en otros lugares del Antiguo Testamento. El término se usaba en un sentido doble, para la medida misma (Ex. 16:18, 32s.) y para la cantidad medida (Ex. 16:16, 22, 36) de tal modo que, aun cuando Exodo 16:36 fuese una parte o el todo de una glosa editorial, se mantiene la homogeneidad del relato sin dificultad aparente. En ésta y en otras secciones de Exodo es importante que se ejerza la más grande cautela antes de hacer pronunciamientos en cuanto a la naturaleza post-mosaica de pasajes específicos, puesto que ciertos fenómenos literarios no son necesariamente susceptibles de ser explicados en función de solamente una situación.

Con respecto a la posibilidad de interpolaciones no mosaicas, es claro que Exodo 11:3, que dice que Moisés era una personalidad altamente estimada en la tierra de Egipto, difícilmente se puede atribuir al gran legislador sin implicaciones de orgullo y amor propio, por lo menos en lo que respecta a la mente occidental.

Pero aquí nuevamente hay pocas dificultades en suponer que esta es una característica glosa de redacción, que se origina quizás como un comentario marginal, incorporándose luego al texto durante el proceso normal de revisión por parte de los escribas.

Es imposible sobreestimar la importancia de la primera mitad de Exodo para la fe y la historia de la nación hebrea. Una de las debilidades de la teoría de Graf-Wellhausen sobre los orígenes literarios del Pentateuco es que consiguió disminuir la majestad de los hechos ocurridos en Yam Suf y en el Monte Sinaí en favor de un énfasis sobre supuestas fuentes documentarias cuya naturaleza y contenido eran materia de considerable disputa en los mismos círculos críticos de los que habían surgido. En una reacción contra el acercamiento puramente documentario, Pedersen declara su independencia de la teoría de Wellhausen sugiriendo que Exodo 1-15 constituía el corazón mismo del Pentateuco, y que en último análisis había derivado del ceremonial cúltico.[14] Para él el material comprendía una leyenda cúltica que constituía una entidad separada, y no era la combinación mecánica de exposiciones paralelas independientes. Las desigualdades en el texto no se pueden explicar satisfactoriamente simplemente por la suposición de "fuentes" separadas, porque el relato no era tanto una historia estricta como la celebración de la victoria divina por parte del pueblo que le rendía culto en la festividad de la Pascua. Para Pedersen, la historia del Exodo tenía la intención primaria de describir las hazañas en que Dios era glorificado y la nación era engrandecida.

Aunque este punto de vista avanzó mucho en el sentido de corregir el desequilibrio de la escuela de Wellhausen, suscitó problemas importantes que le son propios. Uno de ellos es la pregunta de si el culto realmente originó el material de Exodo, o si sencillamente lo usó de diversas formas. Dado que las formas litúrgicas en general tienden a apoyarse en material ya existente, la cuestión de los orígenes vuelve al primer plano. Dado que Exodo habla específicamente de ciertas fuentes escritas, es extemadamente difícil ver precisamente cómo se pudo haber originado "la leyenda" con el culto como tal. Aunque los movimientos litúrgicos y los círculos de tradición oral podrían quizás tener una parte muy útil en la perpetuación de algunas acciones históricas de profunda significancia espiritual, es asunto muy diferente decir que son responsables de crear la tradición o el material que les sirve de base. El punto básico en la argumentación de Pedersen contra la teoría analítica clásica es que, presumiendo que el material es litúrgico en carácter,

es incorrecto suponer que la crítica literaria puede resolver el problema básico de su forma. Dada esta premisa, es indudable que su conclusión es correcta.

En gran medida surgen las mismas preguntas en relación con la interpretación litúrgica de Exodo 20-24 según la favorece von Rad.[15] Para él todo el episodio de Sinaí era leyenda cúltica, cuya situación vital incluía un festival cúltico que abarcaba los temas de exhortación, la recitación del Decálogo y del Código del Pacto, la promesa de bendición, y la conclusión del Pacto, No importa cuán válida pueda ser esta interpretación, es imposible, como Wright ha señalado, suponer sin cuestionamientos que la tradición, aun en su forma escrita, fuese creada por las ceremonias cúlticas y sus oficiantes.[16]

M. Noth adoptó una opinión nihilista del origen de la tradición hebrea, basada en una forma bastante ortodoxa de crítica liberal. Adoptó algunos de los resultados de la escuela de Uppsala de Engnell y las unió a sus propias teorías aunque sin abandonar el acercamiento documentario a los problemas del Pentateuco.[17] Noth sostiene que las tradiciones del Pentateuco solamente se podían entender a la luz de antecedentes de una supuesta sociedad anfictiónica existente en Palestina durante el período de los Jueces. Aunque se pueden individualizar los cinco temas de mayor importancia del Exodo en la colección de tradiciones, la entrada en la tierra prometida, la seguridad dada a los patriarcas, la peregrinación por el desierto y la revelación de Sinaí, se sostiene que toda la secuencia es independiente de la persona de Moisés, quien, para Noth, era solo un sheik tribal de poca importancia.[18] Aparte de su dependencia de una metodología completamente inadecuada (cuya naturaleza errónea de ningún modo es compensada por el reconocimiento de que las supuestas fuentes J y E se remontan a una fuente original común o *Grundlage*),[19] la aplicación que Noth hace del método de la *Uberlieferungsgeschichtliche* derrota a su propio objetivo al dejar en claro que para él, la *Uberlieferung* realmente no tiene una verdadera *Geschichte.*

C. EL MATERIAL DE EXODO

1. *Moisés.* La vaguedad que caracterizó la actitud de los antiguos eruditos críticos en cuanto a la personalidad de Moisés aun persiste desafortunadamente en muchos sectores. Sin duda, estos escritores estaban eminentemente justificados al protestar contra el concepto rabínico del gran legislador que lo convertía en un ser cuasi divino, imagen que de ningún modo es alentada o apoyada por el Pentateuco

mismo. Pero al rechazarlo, ellos también consiguieron prescindir de la personalidad del hombre que superó en estatura a todos los demás israelitas del segundo milenio A. C. Su nombre, משה, que es un juego de la raíz *msh,* “sacar,” y posiblemente le fue dado por su madre, dado que el juego de palabras es semita en su forma.[20] Parece que el nombre no es la palabra egipcia de la Era Amarna *ms(w),* o “hijo,” y de ningún modo parece corresponder a la forma gramatical relacionada en un nombre como *Har-mose.* Es posible que constituya una elipsis de una forma más larga, o que haya sido una designación estrictamente semita que de algún modo fue asimilado con la palabra común *ms(w)* por la adoptiva madre egipcia de Moisés.

El vasto aumento, en los recientes años, del conocimiento acerca de las condiciones de vida en el antiguo Egipto ha suministrado un trasfondo enriquecido para el examen de la vida de Moisés en sus primeros años. En el período del Reino Nuevo había numerosas residencias reales y *harîms* en diversas partes de Egipto incluyendo la región del Delta, donde junto con las concubinas reales y otro tipo de personal vivían damas de noble linaje.[21] La hija de faraón que rescató al niño del río podría ser una hija adolescente de uno de los faraones por medio de una concubina o de alguna amante menor, y no una de las princesas principales de pura sangre real. Los niños del *harîm,* especialmente los príncipes varones, eran frecuentemente educados bajo la supervisión del supervisor del *harîm,* y en una etapa más avanzada, los príncipes eran puestos al cuidado de tutores, los que se preocupaban que sus pupilos fuesen educados por la casta sacerdotal en lectura y escritura, en la transcripción de textos clásicos, en la administración civil y en ciertos logros físicos.[22] Al completar su curso de instrucción el príncipe real podía servir en una variedad de cargos, fuese en las fuerzas armadas, en el servicio civil, o en una de las numerosas plazas de la religión egipcia.

En lo que respecta a la capacidad de escribir, que generaciones anteriores de críticos liberales se negaron a considerar en relación con Moisés, ahora ha quedado en claro por los descubrimientos arqueológicos que había una cantidad de escritos al alcance de una persona instruida durante el período del reino nuevo. Como semita, Moisés no debe de haber tenido dificultades para usar el sencillo alfabeto lineal protocananeo con fines de comunicación. El hecho de que tal escritura se usaba libremente en el territorio egipcio unos dos siglos antes del tiempo de Moisés ha sido ilustrado por el descubrimiento de anotaciones y dedicatorias informales de principios del siglo quince A. C. hechas por cautivos

semitas de la región egipcia del Delta oriental, cautivos que estaban siendo empleados para trabajar en las minas de turquesa de Sinaí.[23]

Un testimonio aun más elocuente del uso de la escritura lineal "protosinaítica" por los semitas en Egipto lo entregó una ostraca descubierta en el Valle de las Reinas, en Tebas, unas 350 millas al sur de Palestina y de la región oriental del Delta.[24] Como Kitchen lo ha expresado, si simples obreros o sus capataces en los sepulcros de Tebas y en las minas de Sinaí no tenían dificultades para el em-pleo de esta escritura para listas mundanas y memorias religiosas, es sin fundamento, ajeno a la realidad, atribuir esas inhibiciones precisamente al que fuera líder de una nación que estaba naciendo, especialmente a uno que había sido educado en las actitudes egipcias en cuanto a la palabra escrita, para favorecer la teoría de una tradición oral que está en clara divergencia con la costumbre del Antiguo Cercano Oriente.[25] A la luz de la evidencia precedente, la sugerencia de Nielsen en el sentido que la escritura debía considerarse limitada al uso por los especialistas resulta particularmente ridícula.[26]

Con respecto a la topografía de los primeros capítulos de Exodo, se puede decir que no hay nada especialmente fuera de lo usual en la ruta de huida elegida por Moisés (Ex. 2:15). Al tomar la dirección hacia el oriente a través de la frontera estaba siguiendo la ruta consagrada por Sinuhé, que también había escapado de Egipto precipitadamente unos 600 años antes,[27] ruta que era usada comúnmente por los esclavos fugitivos más tarde en el siglo trece A. C.[28] Si la referencia de Exodo 1:11 a la edificación, o reedificación, de Pitón y Ramesés por medio del trabajo forzado de los hebreos es al período de reedificación bajo Ramsés II (*ca.* 1290–1224 A. C.), se está aludiendo a una de las eras más brillantes y activas de todo el espectro de la historia egipcia. Durante este tiempo, Ramsés II cambió su capital desde Tebas a Avaris, y entró en un programa de reconstrucción y expansión, cuya naturaleza se ha hecho evidente como resultado de las excavaciones en el lugar.[29]

No es sorpredente que Moisés tuviera un acceso fácil al faraón, particularmente dado que Tanis-Avaris estaba localizada en la región nororiental del Delta, y considerando el modo en que el pueblo podía presentar sus peticiones libremente a Ramsés II, según lo registra el Papiro Anastasi III.[30] Los diarios de trabajo pertenecientes al período del Reino Nuevo han dado como razones para el ausentismo del trabajo, entre otras, el ofrecimiento de sacrificios de los obreros a sus dioses,[31] y en vista de la difundida naturaleza del culto a los animales en la re-

gión oriental del Delta, no estaba fuera de la realidad suponer que los hebreos podían solicitar, y esperar recibir (Ex. 8:26s.; 10:8, 25s.), una licencia para ausentarse por tres días del trabajo con el fin de celebrar su fiesta religiosa en el desierto sin provocar al mismo tiempo el antagonismo religioso egipcio.[32]

2. *Las diez plagas.* Los primeros expositores del análisis criítico literario del Pentateuco profesaban encontrar evidencias de relatos duplicados en la narración de las plagas de Egipto. Según Driver,[33] esto incluía las palabras de la orden dada a Moisés, la petición hecha a Faraón, la descripción de la plaga, y la fórmula que expresaba la obstinación de Faraón, todo lo cual, suponían, concordaba frecuentemente con diferencias correspondientes en las secciones de Exodo 3:1-7:13, la cual los miembros de la escuela crítica habían asignado "sobre bases independientes" a P y a JE. Sin embargo, un examen cuidadoso del texto muestra que la minuciosa secuencia del relato indica exactamente lo contrario a múltiples fuentes de base. Así, aunque el mandamiento de Exodo 7:15 fue dado a Moisés, fue ejecutado por Aarón (Ex. 7:19s.), en estricta armonía con el acuerdo de Exodo 7:1s., donde Dios señala a Aarón como el profeta portavoz de Moisés. Así, la base teórica del capítulo es una unidad, hecho confirmado por el desarrollo del relato. Aun cuando hay ligeras variantes en la fraseología, son obviamente consideraciones puramente estilistas, y cualquier intento de emplearlas como indicativas de material de base duplicado es un uso inadecuado de la evidencia textual.

En cuanto a la opinión de que en un registro la descripción de las plagas se da con cierta extensión, mientras en otras es muy breve, sólo es necesario decir que aquí nuevamente se trata de una variación estilista evidente, sin ninguna diferencia esencial en el contenido del relato. En el caso de seis de las primeras nueve plagas, se hizo a Faraón una demanda formal para dejar ir al pueblo. En el caso de las plagas sexta y novena, el relato de la aflicción precedente termina con la afirmación que Faraón se negó a dejar ir libres a los israelitas. Consecuente con este patrón está el hecho de que las primeras seis plagas fueron anunciadas con anticipación, y que en cuatro casos ocurren mientras Moisés extiende su mano con la vara. Esto también ocurre en relación con la tercera plaga, la que no se le anunción a Faraón. En las dos descripciones restantes en que la plaga no se anunció de antemano se hace mención de las manos de Moisés extendidas hacia el cielo (novena plaga), o de puñados de cenizas arrojados hacia el cielo (sexta plaga). Ciertamente en estas descripciones se puede conceder que hay diversidad

estilística, pero es claro que nada hay que pueda apoyar la teoría de relatos duplicados entretejidos de las plagas.[34]

Una explicación similar se puede dar para el uso de dos verbos diferentes, "endurecer" (כבד) (Ex. 7:14; 8:15, 32; 9:7, 34; 10:1) y "hacer fuerte" (חזק) (también "endurecer" en RVR 1960: Ex. 7:22; 8:19; 9:12; 11:10) para describir el endurecimiento de la voluntad de Faraón. Obviamente se involucra un proceso en que un hombre cuya voluntad era lenta para ser afectada, gradualmente se hizo primero obstinado y luego directamente desafiante, como lo indica un estudio de la incidencia de estas palabras en el texto hebreo.

En conclusión se puede decir que las presuposiciones críticas mismas son incongruentes, porque los supuestos rasgos distintivos relacionados con el material precedente no siempre corresponden con la teoría. Por ejemplo, el hebreo de Exodo 8:5, que se supone restringe el mandato divino a Moisés solamente en realidad también menciona explícitamente el nombre de Aarón, hecho válido también para el hebreo de Exodo 8:8, 12; 9:27 y 10:3, 8, 16. Eliminar las molestas palabras "y Aarón" por el sencillo recurso de atribuirlas a un editor tardío, como usualmente lo han hecho los autores críticos con el fin de reforzar la teoría, es tan sin fundamento como innecesario ante una interpretación correcta de la evidencia textual. Los pequeños fragmentos literarios de los relatos de las plagas que constituirían una parte de las fuentes documentarias y la uniformidad esquemática de las características postuladas para ellos no corresponden con ningún fenómeno o costumbre literaria o de los escribas del Antiguo Cercano Oriente, haciendo del punto de vista unitario del relato de las plagas el único que se puede relacionar lógica y factualmente con sucesos físicos y literarios observables.

3. *La revelación del Nombre Divino.* La revelación del Nombre de Dios en Exodo 3:14 y 6:3[35] se ha visto rodeada de una gran cantidad de discusión. Este pasaje proporcionó la primera "clave" para distinguir los diversos supuestos documentos del Pentateuco.[36] En vista de la suposición común de que hay "diferentes" nombres para Dios en el Pentateuco, cabe notar que la Torah en particular y el Antiguo Testamento en general se limitan a *un solo nombre, YHWH,* y todos los demás son utilizados como títulos o descripciones de la divinidad. Ignorando este hecho más bien elemental, los miembros de la escuela liberal desarrollaron su acercamiento teórico sobre la base de que, aunque Exodo 6:3 afirma que el nombre YHWH no había sido conocido por los patriarcas,

aparecía libremente en los relatos referentes a sus vidas. La contradicción inherente así considerada fue cristalizada por Rowley como sigue:

> Obviamente no puede ser cierto que Dios no era conocido por Abraham por el nombre Yahweh (Ex. 6:3) y que él lo conocía por dicho nombre (Gn. 15:2, 7). Hasta este punto hay una clara contradicción que no puede ser resuelta por medio de ningún recurso.[37]

Parte del problema está en el hecho de que la mayoría de los autores de habla inglesa han tomado los versículos en su valor literal según aparecen en las versiones ingleasas, y en lo que respecta a Exodo 6:3, esta es una situación desafortunada, como se mostrará luego.

Con respecto al tetragramatón *YHWH,* con el que consideraciones de santidad exigían la sustitución por Adonai al pronunciarlo, se llegó a la forma "Yahweh" al trasliterar el nombre al griego en los primeros escritos cristianos. Así, Clemente de Alejandría preserva la forma *iaoue,*[38] mientras Teodoreto favorece la versión *iabe.*[39] No hay dudas que el nombre está relacionado etimológicamente con la palabra hebrea היה, "ser, o preferiblemente, con una forma variante anterior de la raíz הוה. Sin embargo, y no se puede considerar como un imperfecto causativo de la raíz הוה, pero en cambio debe ser considerada como un sustantivo regular en que la raíz הוה va precedida por el preformativo י.[40] Como nombre propio constituye el nombre de una persona, en contraste con títulos tales como Elyon, El Elyon y Elohim. El nombre enfatiza el ser o existencia de Dios en términos personales, y como tal lo pone en relación con otras personalidades humanas.

De paso se puede observar que la forma "Jehovah" es el resultado de la transcripción de las vocales de Adonai y su combinación con las consonantes del tetragramatón *YHWH,* forma de la cual se tiene testimonio desde más o menos 1100 D. C. Puesto que la pronunciación original de *YHWH* es desconocida, toda vocalización moderna debe ser considerada, en el mejor de los casos, como tentativa.[41] Aunque a la mayoría de los eruditos modernos les desagrada la forma "Jehová" o alguna forma similar, cabe observar que la primera es por lo menos una palabra híbrida genuina, y su larga tradición de uso debiera asegurarle por lo menos un lugar en la literatura moderna que trata del Antiguo Testamento.

La afirmación de Exodo 6:3 en el sentido de que Dios era el *Elohim* de los antepasados de Moisés inmediatamente sugiere que éste debería haber estado

familiarizado con el nombre de la divinidad familiar. La pregunta de Moisés en Exodo 3:13 debiera interpretarse como un intento de investigar el carácter o significado del nombre, dado que es introducida por medio de la partícula *māh* "¿Qué?", y no por la partícula *mî*, "¿Quién?" que es el modo normal de preguntar por el nombre de alguien.[42] El versículo siguiente ofrece tres posibilidades de interpretación: primero, que el nombre de Dios es *Ehyeh,* segundo que es *Ehyeh asher Ehyeh,* y finalmente que es *YHWH.* Generaciones anteriores de eruditos bíblicos suponían que aquí había habido una combinación de diversas fuentes, pero no hay absolutamente ninguna evidencia textual que se pueda ofrecerse en apoyo de este punto de vista. Otro acercamiento es considerar las tres expresiones como correlativas, y que el autor original tenía la intención de que cada una explicase la otra.

En una completa reseña de los problemas que presenta este versículo, Reisel acepta la respuesta tradicional de que *Ehyeh* es la clave de toda la situación, y sostiene que plantea una relación entre sí misma y la oración recurrente, "Yo soy el Dios de tus padres . . . ," poniendo de esta forma el nombre en el contexto del Pacto.[43] La raíz *hyh* generalmente ha sido entendida en el sentido estático de existencia, como en la oración latina *Ego sum qui sum,* pero una interpretación más dinámica ve la expresión como un ejemplo de *paronomasia,* donde dos verbos de origen relacionado se usan para enfatizar la unidad de acción inherente en el concepto básico del verbo. En esta interpretación Dios estaría activamente preocupado en revelarse como el Dios de la Creación y del Pacto.

Reisel favorece un compromiso entre los acercamientos estático y dinámico con el fin de relacionar satisfactoriamente los conceptos de existencia divina y de buena disposción.[44] Sin embargo, su sugerencia en cuanto a "buena disposición" o "disponibilidad" parece interpretar inadecuadamente el juego de palabras de Exodo 3:14, puesto que el énfasis parece estar en el hecho de que Dios ya estaba obrando en favor de su pueblo. Buber está más cerca del verdadero significado en su traducción "Yo seré como Yo seré," y en su sugerencia de que la expresión contiene la serguridad de la continuidad del poder divino y su presencia perdurable con los israelitas en el proceso de su liberación.[45]

La secuela de Exodo 6:2s. ha sido mal interpretada por los seguidores de la teoría documentaria al punto de haber sido considerada una duplicación del relato del capítulo 3. Aun una breve comparación bastará para mostrar que está lejos de ser éste el caso, porque no hay referencia a una zarza ardiendo, no hay escenario

del desierto, ni una partida del lado de Jetro. Se localiza en Egipto, Moisés no expresa su renuencia, y su asociado en la empresa es su hermano Aarón, convirtiendo el relato en una continuación de lo que se encuentra en el capítulo 3, pero no un "duplicado." Este pasaje contiene el punto esencial del problema relacionado con la revelación del Nombre Divino. Como se ha observado con anterioridad, no solamente daba la "clave" para distinguir los documentos imaginarios que habrían servido de base, pero también condujo a la opinión crítica comúnmente aceptada de que los patriarcas no conocían en nombre *YHWH.* Riesel rompió con esta tradición, basando su argumento en parte sobre la afirmación de que *yādha'* significa tanto "reconocer" como "conocer," y que *nōdha'tî,* que retiene con preferencia a la enmienda general de la crítica de *hôdha'tî,* no significa "me di a conocer," sino "me manifesté."[46] Con este fundamento textual, Reisel interpreta el versículo en el sentido de que las promesas hechas a los patriarcas ahora iban a ser realizadas.

Es claro que los problemas presentados por Exodo 6:3 no son tan simples como podría parecer la sugerencia de las traducciones claras de la mayoría de las versiones. A la luz del uso semita general es posible interpretar la palabra "nombre" como expresiva del "honor" o el "carácter," de modo que cuando Dios se reveló como *El Shaddai,* fue con la intención de suministrar a los patriarcas una idea del carácter divino que era adecuado para ese título. Martin ha sugerido un acercamiento más bien diferente, interpretando el texto en función de la presencia de una interrogación elíptica, y lo traduce, "porque, ¿no les di a conocer a ellos mi nombre *YHWH?"*[47] Si C. H. Gordon tiene razón en su creencia de que la palabra hebrea *lo'* frecuentemente se aproxima a "he aquí" (en inglés *lo,* muy similar a la palabra hebrea) tenemos que el versículo bien podría ser traducido "pero por mi nombre *YHWH,* he aquí, yo fui conocido por ellos."

A la luz de la discusión precedente, el que esto escribe tendría la tendencia a seguir a Motyer, al traducir el Exodo 6:3 como sigue: "Y Dios habló a Moisés diciéndole: Yo soy *YHWH.* Y me manifesté a Abraham, a Isaac y a Jacob en mi carácter de El Shaddai, pero en el carácter expresado por mi nombre *YHWH* no me di a conocer a ellos,[48] con la reserva de que el interrogante elíptico sugerido por Martin bien probablemente podría ser una alternativa. Tal acercamiento no niega que los patriarcas conocieran el nombre *YHWH,* aunque bien podría esconder la significación de ese nombre en tales círculos.[49] Está en conformidad con una metodología adecuada para el Cercano Oriente, y hace posible una síntesis

teológica de Génesis y Exodo que está en armonía con una forma de revelación progresiva que es verdaderamente bíblica. Si Reisel tiene razón en poner énfasis en un trasfondo de la teología del Pacto, la revelación dada a Moisés no es solamente la de un nombre en sí, sino de un Dios que guarda el Pacto manifestando su carácter como uno que ya está cumpliendo las promesas dadas a los patriarcas. Así el nombre *YHWH,* conocido desde el período pre-mosaico, aparecería como la idea central inherente en el texto, a saer, la de la lealtad del Dios de Israel, ya revelada como uno que cumple sus promesas.[50]

Por cierto, tal revelación es de importancia suprema a la luz de los poderosos actos de Dios en la liberación realizada en Exodo, y en la provisión hecha para una relación más completa dentro del Pacto hecha en Sinaí. Esta interpretación también permite un equilibrio adecuado de los dos temas principales de la Torah, y muestra la importancia de su interrelación para la historia futura de la nación.

4. *El Libro del Pacto.* La asociación entre Dios e Israel a través del Pacto ya ha sido examinada a la luz de los tratados internacionales[51] del segundo milenio A. C. en otro lugar de esta obra, de modo que no se recapitulará en este punto en particular. Basta decir que de igual importancia que la provisión que el Pacto hace de un núcleo en torno al cual pudieran desarrollarse las tradiciones históricas y la vida espiritual de los israelitas es el hecho de que los hebreos son únicos en el mundo antiguo en su intento de explicar toda la existencia nacional en función de un acuerdo sellado con un pacto con una divinidad única.

El Libro del Pacto, leído por Moisés al ratificar el acuerdo divino con Israel en Sinaí, es muy probable que haya sido en el primer caso el registro del Decálogo (Ex. 20:2-17). Sin embargo, se ha hecho costumbre en los círculos especializados referirse a Exodo 20:22-23:33 como el "Libro del Pacto," que en todo caso es la codificación de la ley hebrea más antigua que existe. Es una amalgama de leyes civiles y criminales, reglamentación ritual y prescripciones humanitarias, y el conjunto es de una naturaleza tal que podría haber sido revisado o suplementado en una medida limitada en la era inmediatamente post-mosaica sin hacer violencia a su autoría mosaica esencial. Así, Exodo 22:18, 19, 31 y 23:1 podrían ser adiciones posteriores, quizás del período de los Jueces. Pero sea este el caso o no, es incorrecto suponer, con Alt, que los orígenes de este código se debe buscar fuera de la nación de Israel,[52] o con Pfeiffer, que el Libro del Pacto fue el resultado de sucesivas ediciones aumentadas cuya forma final no se produce

mucho antes de la fecha post-exílica asignada por la escuela crítica a la edición final del Pentateuco.[53]

El Libro del pacto incluye "precedentes" y "estatutos," apareciendo los primeros como repertorio de casos legales y los segundos como leyes categóricas, normalmente en forma de prohibiciones. La casuística o legislación del tipo repertorio de casos es la forma dominante del derecho conocido del Antiguo Cercano Oriente, como se ha observado previamente, y en el Código del Pacto está expresado en términos condicionales: "Si un hombre hace . . . pagará . . . " Los "estatutos" han sido descritos como de naturaleza categórica o "apodíctica," y compreden prohibiciones específicas que no detallan en forma precisa el modo de implementarlas. Otra forma más de ley que es muy similar a la variedad apodíctica comienza en el hebreo con un participio activo y cierra con una expresión redactada con mucho vigor: "ciertamente morirá." Con no poca frecuencia esta clase toma el lugar de la casuística cuando se prescribe la pena de muerte.

A la luz de la sugerencia de los eruditos de la crítica en el sentido de que la legislación agrícola y para la comunidad presupone una fecha para el Código del Pacto que no puede ser anterior al tiempo de Samuel, cabe recordar que los israelitas originalmente iban a viajar directamente desde Sinaí a la Tierra Prometida, dentro del espacio de unos pocos años a lo sumo. Sin embargo, debido a los acontecimientos ocurridos cerca de Cades (Nm. 13:1ss.), la situación fue cambiada con el fin de castigar a los rebeldes asegurándose que su muerte ocurriera en el Desierto. Además, es importante comprender que los reglamentos en cuanto a las actividades agrícolas y de otra especie tenían mucho que ver con la vida pasada de los israelitas en Gosén, tanto como con las condiciones de su existencia futura.

Con demasiada frecuencia se olvida que los israelitas en Sinaí eran en realidad los herederos de una experiencia agrícola de cuatro siglos de vida en la rica y fértil región del Delta del Nilo, y que ni ellos ni sus antepasados habían sido verdaderos nómadas del desierto en el sentido moderno del Beduino.[54] Es muy posible que algunos de los elementos legislativos del Código del Pacto hayan sido formulados durante el período cuando los hebreos vivían en la tierra de Gosén, mientras otros pueden haber surgido de la peregrinación en Cades y aun en Transjordania para representar un núcleo de material relacionado con la conducta social que era enteramente Mosaico en carácter y origen. Lo que está claro es que no había

necesidad que los israelitas estuviesen en Canaán para que tales leyes fuesen promulgadas.

El contenido del Código del Pacto en su forma presente se puede analizar como sigue:

I. La Forma General del Culto Israelita, 20:22–26
II. Legislación Civil, 21:1-23:13
   A. Los derechos de los esclavos, 21:2–6, 7–11
   B. El principio de la *lex talionis,* 21:12–32
   C. Leyes en cuanto a la propiedad, 21:33–36
   D. Leyes en cuanto al robo, 22:1–4
   E. Leyes en cuanto a daños a la propiedad ajena, 22:5–6
   F. Leyes en cuanto a la deshonestidad, 22:7–15
   G. Leyes en cuanto a la seducción, 22:16–17
   H. Leyes que involucran obligaciones sociales y religiosas, 22:18–31
   I. Protección de derechos, 23:1–13
III. Legislación Ceremonial en cuanto a las Tres Fiestas Principales, 23:14–19
IV. Relación de Dios con su Pueblo en el Pacto, 23:20–33

No se ve claramente y en forma inmediata el principio por el cual fueron ordenadas las leyes en el Libro del Pacto. El repertorio de casos legales muestra afinidades con los códigos de Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Hamurabi y Eshunna, así como con algunos aspectos de la legislación hitita, aunque ellos al mismo tiempo reflejan uniformemente una forma de vida más rudimentaria. También se ha sugerido que el Código del pacto se puede dividir en secciones, cada una de las cuales queda dentro de la perspectiva de uno de los diez mandamientos para constituir un "Midrash directo del Decálogo,"[55] aunque es inseguro hasta qué punto haya sido ésta la intención del compilador.

5. *Sinaí y las peregrinaciones por el desierto.* De paso se debe hacer mención del problema asociado con la localización del Monte Sinaí, lo que ha sido motivo de considerable debate dado que el monte mismo no ha sido identificado con absoluta certeza. Entre los picos sugeridos se encuentra *Jebel Mūs*a ("monte de Moisés"), el vecino Ras eṣ Ṣafṣafeh Jebel Serbāl y una montaña volcánica cerca de al-Hrob. Las últimas dos son improbables, dadas algunas razones topográficas, mientras la tradición relacionada con Jebel Mūsa se remonta apenas a la época de

la peregrinación de Silvia (*ca.* 388 D. C.) y al tiempo de Justiniano (527-565 D. C.), Los picos de la montaña misma son un poco menores que los de los montes vecinos al oeste, al sur y al este. En contra de las posibilidades de Ras eṣ Ṣafṣafeh está la falta de tradición que lo especifique como lugar santo, a pesar de la presencia, a su pie de una extensa planicie que podría haber acomodado a los israelitas. Aunque a Sinaí se le llamó también Horeb ("desierto") en el Antiguo Testamento, desafortunadamente este uso no arroja luz alguna sobre el problema topográfico. Muchos eruditos modernos siguen la antigua tradición identificando el Monte Sinaí con Jebel Mūsa , que tiene llanuras elevadas, aunque pequeñas, y así podría haber sido testigo de los hechos relacionados con la entrega de la ley.

La ruta exacta seguida por los israelitas en su viaje desde el Mar de las Cañas hasta el borde del territorio moabita es todavía una cuestión de especulación, debido a que pocos, por no decir ninguno, de los nombres que los israelitas dieron a los lugares han sobrevivido en la nomenclatura arábiga de la península de Sinaí. Pese a este contratiempo, es factible la ruta tradicional si se mantiene la idea de un viaje desde Yam Suf a lo largo de la faja costera occidental de la península de Sinaí hasta Mara, generalmente identificada con'Ain Hawrah, y Elim, identificado con Wadi Gharandel.

El hecho de que el campaminto siguiente estuviera todavía en el área sur de Yam Suf (Mar Rojo, RVR, Nm. 33:10) indica claramente que los israelitas no siguieron la ruta norte o "filistea," como han sugerido algunos especialistas. Dofca, situada fuera del desierto de Sin, ha sido considerada como una "fundición,"[56] y se ha identificado con Serabit el-Khadem, pero en realidad bien podría ser cualquier área minera de cobre del cordón metalífero que se extiende a través del sur y centro de Sinaí, lo que también favorece una ruta sur para el Exodo. Parece haber pocas dudas en cuanto a que Cades dede ser identificado con 'Ain Qudeirat, que sobre bases topográficas es preferible a la asociación que se hace comúnmente de Cades con 'Ain Qudeis, unas cinco millas al sudeste. Sin embargo, es muy probable que durante los treinta y ocho años de estada en Cades los israelitas hayan agotado las provisiones de agua y vegetación suministradas por 'Ain Qudeis utilizando plenamente los oasis de la región.

Aunque hay numerosos problemas de identificación relacionados con los relatos de las peregrinaciones del desierto según se han preservado en Números 20:22ss y 33:38ss,[57] algunos de los incidentes del período suministran un reflejo exacto de los fenómenos naturales de la región. Es claro que los israelitas estaban

familiarizados con las cualidades de retención de agua de las calizas de Sinaí (Ex. 17:1ss.; Nm. 20:2ss.), y el hecho de cavar pozas indica que sabían que había agua inmediatamente debajo de la superficie del suelo en diversas áreas de Sinaí, el Neguev y en el sur de Transjordania (Nm. 21:16ss.). El incidente de las codornices (Ex. 16:13; Nm. 11:31ss.) nos da algunos indicios topográficos en cuanto a la ruta del Exodo, porque dado que las aves fueron cazadas en la primavera y durante la tarde, es evidente que estaban regresando a Europa en su patón migratorio normal a través de los límites superiores del Golfo de Aqaba y de Suez. Esto nuevamente apoya, aunque incidentalmente, una dirección sur para el Exodo.[58]

6. *El Tabernáculo.* Una sección importante de Exodo (capítulos 25-31) trata de las instrucciones para hacer y equipar un santuario portátil llamado el Tabernáculo, lugar ante el cual la congregación de Israel se podía reunir para adorar a Dios y para buscar la dirección divina. Entre otros objetos sagrados contenía el Arca del Pacto, de madera de acacia ricamente adornada.[59] Con anterioridad en esta misma obra se ha examinado la evidencia proveniente de Egipto en cuanto a estructuras antiguas prefabricadas y que se utilizaban para el culto y en otras actividades. En este punto todo lo que se necesita decir es que dicha evidencia es muy anterior a los paralelos muy tardíos e inexactos ofrecidos por la *qubbāh* pre-islámica, tienda de cuero rojo con la forma de cúpula que se utilizaba para transportar ídolos y objetos cúlticos de la tribu.[60] Refuta además en forma decisiva las acusaciones de fantasía tardía o irrealismo sustantadas por la escuela de Wellhausen, y que aún mantienen algunos eruditos.[61] La antigüedad demostrable de tales santurios prefabricados es, de hecho, una crítica fundamental a la posición de Wellhausen, y a la luz de la evidencia disponible, es engañoso negarle una fecha mosaica al Tabernáculo y al Arca del Pacto, particularmente dado que, como Abright ha hecho notar,[62] era algo completamente ajeno a la práctica cananea sedentaria, y en todo caso se sabe que persistió por algún tiempo después de la conquista de Palestina.

Las instrucciones para la confección del Tabernáculo son en su naturaleza registros generales más bien que un plan detallado, y esto resulta en una cierta falta de precisión en la descripción como un todo. Así la información que se suministra en el Exodo hace difícil decidir si el Tabernáculo mismo tenía un techo plano de tela un tanto floja o si tenía la forma de una carpa con una vara a modo de

caballete y techo inclinado hacia los lados.[63] Además, a la luz de la naturaleza general de las especificaciones, no hay una base válida para suponer que el texto relativo al altar del incienso y al lavacro (Ex. 30:1-10, 17-21) esté fuera de lugar, como algunos eruditos de generaciones anteriores sostenían. En cambio, hay razones de sobra para suponer que el orden presente es original y deliberado.[64]

Merecen un grado de consideración algunos de los términos de carácter técnico relacionados con el Tabernáculo. La designación אהל מועד (Ex. 33:7) o "tabernáculo de la reunión" se aplicó al principio a una estructura que antecedió al tabernáculo propiamente tal. Estaba montado fuera del campamento y Josué era su único encargado (Ex. 33:11) en la ausencia de un orden sacerdotal reconocido y regularizado. Aparentemente su función era de lugar de revelación donde el pueblo se reunía con Dios. La palabra מועד fue descubierta en un documento fechado el año 1100 A. C. y se refería a una asamblea de ciudadanos de Biblos, y la palabra aparece nuevamente en Is. 14:13, donde la referencia es a la asamblea de los dioses en las regiones del norte, tema popular en los escritos paganos cananeos.

Así que parece no haber dudas de que el "tabernáculo de reunión" o "tabernáculo de la congregación" a que se hace referencia en Exodo 33 haya sido una estructura provisional, basada en el patrón de una sencillo santurio del desierto, y que combinaba las funciones políticas y sociales con la revelación religiosa dada por Dios a su asamblea del pacto. La opinión crítica que reclamaba una discrepancia entre la "tienda primitiva de la reunión" de la más antigua fuente E y la elaborada, pero ahistórica estructura del más tardío material P se basaba en interpretaciones más que en el contenido objetivo del texto hebreo, y a la luz de la evidencia que favorece al Tabernáculo como una estructura histórica, debe ser desechada como pura fantasía.

La palabra מִשְׁכָּן que se usa comúnmente para designar el Tabernáculo, está relacionada con la palabra cananea común que significa "lugar de habitación" (*msknt),* y significaba originalmente "una tienda," reflejando así el trasfondo nómada en general del culto del Tabernáculo. Un verbo relacionado, שָׁכַן (RVR, "habitar") se emplea para describir a Dios como "haciendo tabernáculo" entre los hombres (Ex. 25:8; 29:45),[65] uso que se encuentra en una cantidad de escritos semitas antiguos, y que significa "acampar." El sentido era el de Dios que se revela a Sí mismo sobre la tierra en medio de su pueblo escogido, y como tal se hacía una clara distinción respecto del uso del verbo יָשַׁב "morar," "habitar," que

se empleaba solamente, en el Antiguo Testamento, para significar que la morada de Dios está en los cielos.

Exodo es un testimonio notable de los actos salvadores de un Dios que se ha revelado a Sí mismo como el Supremo Señor de la naturaleza y la historia por igual. El tema central de esta sección fundamentalmente importante de la Torah es la demostración de poder inherente revelado en la liberación que Dios hizo de Israel de su esclavitud en Egipto. Sin embargo, el Exodo mismo no es un acto aislado, porque en conjunción con la relación del Pacto proporciona la base emocional y espiritual para la convicción de que la nueva nación era verdaderamente el Pueblo Escogido de Dios.

El texto hebreo de Exodo está sorprendentemente libre de errores de transcripción, aunque es claro que habido alguna confusión entre letras similares en la escritura antigua, como en Exodo 23:25 y 34:19. El texto de Exodo 1:16 es oscuro, debido, primariamente, a que el sentido de la frase וראיתן על-האבנים se perdió en la remota antigüedad, y también hay incertidumbre en cuanto a la traducción más correcta de Exodo 32:29, dadas las divergencias entre el TM y algunas de las versiones antiguas.

LITERATURA SUPLEMENTARIA

Allis, O. T. *God Spake by Moses,* 1951.
De Witt, C. *The Date and Route of the Exodus,* 1960.
Finegan, Jack, *Let My People Go: A Journey Through Exodus,* 1963.
Gressmann, H. *Mose und seine Zeit,* 1913.
Jepsen, A. *Untersuchungen zum Bundesbuch,* 1927.
Kyle, M. G. *Moses and the Monuments,* 1920.
Lucas, A. *The Route of the Exodus of the Israelites from Egypt,* 1938.
Mowinckel, Sigmund, *Le Decalogue,* 1927.
Noth, M. *Die Gesetze im Pentateuch,* 1940.
Volter, D. *Mose und die aegyptische Mythologie,* 1912.
Von Rad, G. *Moses,* 1960.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: OCTAVA PARTE. CAPITULO III. EL LIBRO DE EXODO

[1] W. J. Martin, *NBD,* p. 404.

[2] Así A. H. Mc Neile, *The Book of Exodus* (1937), p. ii; *DILOT,* pp. 22ss.; *OTFD,* pp. 99ss.

[3] *Einleitung in das AT* (ed. 1956), pp. 230ss.; cf. *IDB,* II, p. 370, *ETOT,* pp. 194ss.

[4] E. g. S. R. Driver, *The Book of Exodus* (1918), p. lxv.

5 Mc Neile, *The Book of Exodus,* p. cxii.

[6] *Einleitung in das AT,* p. 288.

[7] W. J. Martin, *NDB,* p. 405.

[8] Driver, *The Book of Exodus,* p. xii.

[9] J. S. Wright, *EQ,* XXV (1953), p. 12.

[10] *Ibid.,* p. 13.

[11] En cuanto a teorías respecto de la relación de Moisés con el Decálogo, véase H. H. Rowley, *BJRL,* XXXIV (1952), pp. 81ss., reimpreso en su obra *Men of God,* pp. 1ss.

[12] *YIOT,* pp. 72s.

[13] Acerca del maná, véase J. A. Kitchen, *NDB,* p. 780.

14 J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture,* III-IV (1940), pp. 726ss.

[15] G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des hexateuchs* (1938), reimpreso en *Gesammelte Studien zum AT* (1958), pp. 9ss.

[16] G. E. Wright, *IDB,* II, p. 195.

[17] Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948).

[18] *Ibid.,* pp. 190s.

[19] *Ibid.,* pp. 40ss.; cf. su *Exodus* (1962), 1p. 10 *passim.*

[20] K. A. Kitchen, *NDB,* p. 843; sobre el problema del nombre véase A. H. Gardiner, *JAOS,* LVI (1936), pp. 192ss.; J. G. Griffiths, *JNES,* XII, (1953), pp. 225ss.

[21] Cf. R. A. Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script* (1956), pp. 19ss.

[22] Cf. F. L. Griffiths y P. E. Newberry, *El Bersheh* (1894), II, p. 40.

[23] Albright, *BASOR,* No. 110 (1948), pp. 12s., 22.

[24] Cf. J. Leibovitch, *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte,* XL (1940), p. 119, fig. 26 y plaqs. xvi, xix:50; Albright, *BASOR,* No. 110 (1948), p. 12 n. 33.

[25] K. A. Kitchen, *NDB,* p. 844.

[26] E. Nielsen, *Oral Tradition* (1954), pp. 24ss.

[27] *ANET,* p. 19.

[28] *ANET,* p. 259.

[29] Cf. P. Montet, *Les Nouvelles fouilles de Tanis* (1929–1933).

[30] P. Montet, *L'Égypte et la Bible,* p. 71; *ANET,* p. 471.

[31] A. Erman, *Life in Ancient Egypt* (1894), pp. 124s.

[32] P. Montet, *L'Égypte et la Bible,* pp. 99ss.

[33] *DILOT,* p. 25.

[34] En cuanto al fenómeno de las plagas, véase G. Hort, *ZAW,* LXIX (1957), pp. 84ss., LXX (1958), pp. 48ss.

[35] Acerca de la literatura, véase P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* (1954), p. 7; Th. C. Vriezen, *Theologie des AT in Grundzügen* (1956), pp. 164ss.

[36] Cf. J. Skinner, *The Divine Names in the Book of Genesis,* p. 171; A. H. McNeile, *The Book of Exodus,* pp. cxiii, 34.

37 H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (1950), p. 25; cf. su *The Rediscovery of the OT* (1945), p. 60, *The Growth of the OT* (1950), pp. 20s., *The Unity of the Bible* (1953), p. 25, *The Faith of Israel* (1956), pp. 41s.

[38] *Stromata,* V, 6, 34; cf. A. Deissmann, *Bibelstudien* (1895), p. 11; W. W. von Baudissin, *Kyrios,* II (1929), p. 216.

[39] *Quaestiones in Exodum,* I, p. 133.

[40] L. Köhler y W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (1953), I, pp. 368.; cf. L. Köhler, *Vom Hebraïschen Lexikon* (1950), pp. 17s.

[41] Sobre esto, véase M. Reisel, *The Mysterious Name of Y. H. W. H.* (1957), pp. 56ss.

[42] M. Buber, *Moses* (1946), p. 48; cf. J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name* (1959), pp. 17ss.

[43] M. Reisel, *op. cit.,* pp. 6ss.

[44] *Ibid.,* pp. 18ss.

[45] M. Buber, *Moses,* pp. 39ss.

[46] *M. Reisel, op. cit., pp. 27ss.*

[47] W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch,* pp. 17s., y en *NBD,* p. 405.

[48] J. A. Motyer, *The Revlation of the Divine Name,* p. 12. Cf. O. T. Allis, *The Five Books of Moses* (1943), p. 28.

[49] Cf. A. B. Davidson, *The Theology of the OT* (1904), p. 68.

[50] M. Reisel, *op. cit,* pp. 28s.

[51] G. E. Mendenhall, *BA,* XVII, No. 3 (1954), pp. 50ss., reimpreso con el título *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955), *IBD,* I, pp. 714ss.; cf. M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963); J. A. Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the OT* (1964).

[52] A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934), p. 24.

[53] R. H. Pfeiffer, *Harvard Theological Review,* XXIII (1931), pp. 99ss.; *PIOT,* p. 211.

[54] Cf. K. A. Kitchen, *The Tyndale House Bulletin,* Nos. 5–6 (1960), p. 13s.

[55] E. Robertson, *The OT Problem* (1950), p. 95. Cf. A. E. Guilding, *JTS,* XLIX (1948), p. 43ss.; H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance* (1946).

[56] *WBA,* p. 64; *WHAB,* 39.

[57] Cf. J. D. Davis y H. S. Coleman, *Westminster Dictionary of the Bible* (1944), pp. 638s.

[58] En sentido contrario de la posición de C. S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai* (1931), pp. 169s.; J. Gray, *VT,* IV (1954), pp. 148ss.; *WBA,* p. 65; *BHI,* p. 114.

[59] Cf. A. R. S. Kennedy, *HDB,* IV, pp. 653ss.; F. M. Cross, *BA,* IX, No. 3 (1947), pp. 55, 60; D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle* (1959); K. A. Kitchen, *The Tyndale House Bulletin,* Nos. 5–6 (1960), pp. 7ss., *NDB,* pp. 1231ss.

[60] Cf. J. Morgenstern, *HUCA,* XVII (1942), pp. 153ss., XVIII (1943–44), pp. 1ss.

[61] E.g. A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 34.

[62] *FSAC,* p. 266.

[63] R. K. Harrison en el *Zondervan Pictorial Bible Dictionary* (1963), p. 822.

[64] A. H. Finn, *JTS,* XVI (1915), pp. 449ss.; cf. su *The Unity of the Pentateuch* (ed. de 1928), pp. 444s., 467.

[65] Cf. Juan 1:14, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. E. P. 587.

IV. EL LIBRO DE LEVITICO

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

Entre los judíos el tercer libro de la Torah era conocido como ויקרא "y llamó," palabra con la cual comienza. En la Mishnah su contenido se describía con palabras tales como "ley de los sacerdotes," "libro de los sacerdotes," y "ley de las ofrendas." En la LXX llevaba el título de *Leuitikon* o *Leueitikon,* adjetivo que calificaba a la palabra *Biblion* ("libro"), esto es, el Libro Levítico. Esto se tradujo como *Leviticus* en la Vulgata, de donde se toma el título en español. El libro mismo consiste de una serie de estatutos codificados para constituir la base legal para la organización de la vida civil y religiosa del Pueblo Escogido. Estas leyes eran principalmente rituales, puesto que se consideraba de importancia, naturalmente, que los israelitas estuvieran familiarizados con las regulaciones respecto del culto en el Tabernáculo. Al mismo tiempo, se debe notar que el lugar que Levítico ocupa en la coleción del Pentateuco muestra que era la clara intención del compilador continuar el relato de las experiencias en el Sinaí y relacionar las leyes con el rol de Israel como testigo del poder de Dios en los asuntos humanos. El nombre indica que este código de leyes tenía como responsabilidad general el culto, y que el contenido era de particular interés para el ejercicio del sacerdocio levítico.

Levítico se puede dividir en secciones y analizarse en la siguiente forma:

I. La Ley del Sacrificio, cap. 1-7
   - A. El holocausto, 1:1-17
   - B. La oblación de ofrenda vegetal, 2:1-16
   - C. La ofrenda de paz, 3:1-17
   - D. La ofrenda por el pecado, 4:1-5:13
   - E. La ofrenda por la culpa, 5:14-19
   - F. Situaciones que requieren expiación, 6:1-7
   - G. Los holocaustos, 6:8-13
   - H. Ofrendas de flor de harina, 6:14-23
   - I. Ofrendas por el pecado, 6:24-30
   - J. Normas sobre el sacrificio por la culpa, 7:1-10
   - K. Normas del sacrificio de paz, 7:11-21

L. Prohibición de la grosura y la sangre, 7:22-27
M. Otras reglas sobre la ofrenda de paz, 7:28-38

II. La Consagración de los Sacerdotes, caps. 8-10
A. Preparativos para la unción, 8:1-5
B. La ceremonia de la unción, 8:6-13
C. El sacrificio de consagración, 8:14-36
D. Instrucciones acerca de la ofrenda por el pecado, 9:1-7
E. La toma de posesión del cargo por el orden de Aarón, 9:8-24
F. El caso de Nadab y Abiram, 10:1-7
G. Prohibiciones tocante la embriaguez de los sacerdotes, 10:8-11
H. Reglas sobre la comida de alimentos consagrados, 10:12-20

III. Lo Limpio y lo Inmundo, caps. 11-5
A. Especies limpias e inmundas, 11:1-47
B. Purificación después del parto, 12:1-8
C. Leyes en cuanto a la lepra, 13:1-14:57
D. Purificación después de algunos flujos, 15:1-33

IV. El Día de la Expiación, cap. 16

V. Leyes rituales, caps. 17-25
A. La sangre del sacrificio, 17:1–16
B. Leyes religiosas y éticas y sus castigos, 18:1-20:27
C. Los cánones de la santidad sacerdotal, 21:1-22:33
D. Consagración de las fiestas, 23:1-24:23
E. Los años sabáticos y de jubileo, 25:1-55

VI. Promesas, Advertencias y Apéndice, caps. 26-27

Como se desprende del análisis precedente, el contenido de Levítico queda dentro de la esfera de la ley ritual. Sin embargo, esta obra es una unidad notablemente independiente que comprende dos temas básicos cuyo punto central es el capítulo que trata del día de la Expiación (Lev. 16). El primer énfasis importante ocupa Levítico 1-15, y se puede decir que se preocupa de la remoción de la inmundicia que se para al hombre de Dios. La segunda consideración de importancia ya asumida al final de los primeros once capítulos del libro, es la de los medios por los cuales se puede restaurar la interrumpida comunión entre los hombres y Dios. Esta estructura general no es completamente diferente de la naturaleza bífida de Isaías y Daniel, por ejemplo, y debiera reconocerse como

mecánica en el sentido de que el material sacerdotal fue arreglado en Levítico en conformidad con este tipo de patrón.

Levítico está compuesto por material cúltico de carácter técnico que era prerrogativa del sacerdocio, en contraste con Deuteronomio, que es una exposición popular de escritos sacerdotales esotéricos y está relacionado más específicamente con la idea de las obligaciones del pacto. Más aun, Levítico contiene algunas prescripciones únicas que comprenden, por ejemplo, aspectos tan diversos de la vida como son el Día de la Expiación y las normas referentes a la lepra, cosas que no aparecen en ninguna otra colección religiosa del Antiguo Cercano Oriente.

B. FECHA Y AUTOR

La naturaleza sacerdotal del material de Levítico suministra una evidencia importante en cuanto a su fecha probable. En la antigüedad, todas las formas de educación estaban bajo la supervisión del sacerdocio, tradición que fue establecida por los sumerios.[1] Diversas ramas del sacerdocio eran responsables de una variedad de áreas especializadas de preparación profesional, abarcando campos como el derecho, el culto, la medicina, la administración civil, el servicio diplomático y otros. En estas áreas más importantes, generalmente se ponían por escrito los cánones de procedimiento de que dependía la profesión y esto desde una época muy remota, y siguiendo el conservadurismo sumerio invariablemente quedaban casi completamente sin cambios. Por cierto, a través de los siglos eran enriquecidos por medio de añadidos al conjunto básico, y de tiempo en tiempo aparecía nuevo material, fielmente modelado al estilo del antiguo. Sin embargo, el peso de la tradición sumeria era tal que formaba la base religiosa y secular por igual para toda Mesopotamia y para algunas tierras fuera de ella, de modo que, las formas literarias y litúrgicas de Acad, por ejemplo, se apoyaban firmemente sobre sus precursores sumerios, mientras los diversos tipos de leyes del Cercano Oriente reflejaban muy de cerca las tradiciones de los sumerios. Una de las razones principales por la que la literatura de aquel pueblo vigoroso ha subsistido es que los discípulos de las escuelas de escribas copiaban asiduamente las fuentes literarias antiguas en vez de ocuparse ellos mismos principalmente en lo que ahora sería conocido como "escritura creativa."

En gran parte puede decirse lo mismo del antiguo Egipto, de donde ha venido de fechas remotas la literatura que era básica para las diversas profesiones. Los así llamados "Textos de la Pirámide" realmente se remontan al tercer milenio A. C., al igual que la teología menfita, la que magnificaba al dios Ptah como la primera causa. También es evidente en la medicina egipcia una fecha remota para las fuentes profesionales, la que alcanzó definitivamente un nivel más elevado que la de los babilonios, particularmente en los primeros días del período del Reino Antiguo. Aunque los cuatro principales papiros médicos han sido fechados como provenientes apenas de mediados del segundo milenio A. C.[2], esto sólo representa la fecha establecida sobre bases filológicas y sobre otras bases para el manuscrito en papiro específico en consideración, y no se refiere al contenido de los diversos documentos en lo que se refiere a su origen, que antecede largamente a su forma escrita. Parece haber pocas dudas en el sentido de que una buena parte de la medicina tradicional de Egipto se remonta al tercer milenio A. C., y tuvo su grandeza con Imhotep (*ca.* 2650 A. C.), el primer ministro, arquitecto y médico de Djoser, de quien descienden muchas tradiciones médicas y de otras áreas.

Las prácticas de los escribas del Antiguo Cercano Oriente coinciden en la costumbre de preservar en etapas tempranas las fuentes de información o de procedimientos que eran de importancia para una profesión en particular. Con respecto a los funcionarios cúlticos, a través de muchos siglos fueron escritos y preservados en una u otra forma las liturgias y rituales que ellos utilizaban. No se transmitían de una edad a otra en forma oral antes de aparecer en forma escrita, como imaginan los modernos partidarios de las tradiciones orales. El propósito primario del uso oral era dar al material en cuestión la más amplia difusión entre sus contemporáneos, y cualquier otra interpretación de la situación pone un énfasis erróneo sobre el elemento oral en el uso del Antiguo Cercano Oriente. Esta posición está apoyada, como se ha observado anteriormente, por los textos de rituales religiosos y encantamientos del tercer milenio A. C. hallados en las pirámides de Unis, Teti y Pepi I (Quinta a Sexta dinastías) en Saqqarah así como en los textos religiosos, himnos divinos y composiciones mitológicas de los Sumerios hallados en Ur, Nippur y otros lugares. Igualmente importante es el hecho de que mientras el material egipcio, escrito en papiro, era revisado de tiempo en tiempo por diversas generaciones de escribas, la literatura sumeria ha sido transmitida tal como fuera escrita por los antiguos copistas, sin modificaciones y sin ser codificada por compiladores o comentaristas posteriores.

En donde se refiere a las tradiciones específicamente sacerdotales de una naturaleza esotérica, y especialmente cuando se relacionan con el culto más que con otra actividad sacerdotal como gobierno o administración, las tradiciones básicas de Mesopotamia y Egipto por igual apuntan a una registración escrita del material en fecha temprana. El hecho de que podría haber sido de un carácter más bien restringido significaba que generalmente era accesible solamente a personas responsables que podían o no revisarlos, añadirles, o comparalos con otros estatutos, ritos o prescripciones similares para uso particular. Sin embargo, en general sigue siendo la verdad que mientras los escribas egipcios emprendieron la revisión de muchos documentos antiguos en épocas específicas, sus colegas de Mesopotamia preferían transmitir el material que habían recibido en la misma forma que lo habían recibido.

A la luz de la evidencia disponible, por lo tanto, es claro que uno de los errores más grandes que haya sido cometido por los miembros de la escuela Graf-Wellhausen fue el remitir la composición del Código Sacerdotal, y particularmente la porción correspondiente a Levítico, al período post-exílico, a pesar de las afirmaciones de Kuenen y de otros eruditos en el sentido de que podría haber material más antiguo en el código como un todo. Si la escuela de Graf-Wellhausen hubiera estado menos obsesionada con su determinación de introducir ley y orden en la situación de la composición del Pentateuco, a cualquier costo, y hubiera estado dispuesta a dejarse influir por los hechos aun como eran conocidos entonces y en la cantidad disponible, el resultado casi cierto hubiera sido fechar el material P en forma temprana y no tardía, conclusión a la que finalmente han llegado un par de los estudiosos liberales más perspicaces.[3]

Con respecto a las cuestiones de la autoría y compilación de levítico, no se nombra en ninguna parte al autor como responsable de una parte o del todo de la obra. Esto es completamente diferente de la situación en Exodo, donde Moisés es nombrado específicamente como el autor de ciertas secciones de la obra (cf. Ex. 17:14; 24:4; 34:27). Levítico incluye material de la revelación en Sinaí (Lv. 7:37s.; 26:46; 27:34), pero esto, por cierto, no responde la pregunta sobre la autoría. Aunque es posible que un editor o escritor de una generación posterior haya ordenado las tradiciones mosaicas como se encuentran en Levítico, también existe la misma posibilidad de que el contendio del libro haya sido organizado en algo similar a su orden actual durante la vida de Moisés. Si las tradiciones sacerdotales del Antiguo Cercano Oriente significan algo, ciertamente este habría sido el caso

para las prescripciones relacionadas con las diversas ofrendas, la consagración de los sacerdotes y las ceremonias correspondientes al Día de la Expiación, así como en cuanto a las especificaciones únicas acerca de la higiene.

Las teorías de la escuela Graf-Wellhausen acerca de los antiguos sacrificios hebreos fueron cristalizadas por Wellhausen, que sentó el principio de que el sentido de pecado en el sacrificio israelita era decididamente una evolución tardía.[4] Este punto de vista, un tanto modificado por seguidores posteriores de Wellhausen, fue efectivamente refutado por R. J. Thompson.[5] Uno de los postuados más fundamentales de la reconstrucción que Wellhausen hace la de religión israelita fue barrido de esta forma, y con ello la necesidad de atribuir el así llamado material P al período post-exílico. Si es legítimo suponer que las prescripciones acerca de los ritos de sacrificios y el ordenamiento del sacerdocio son tan antiguos como las tradiciones de los hebreos sugieren, es también permisible pensar en forma análoga de otras secciones distintivas de Levítico tales como las leyes que rigen la higiene. La distinción entre animales limpios e inmundos (Lv. 11:1-47) no tiene paralelos en la vida antigua, particularmente dado que las leyes en cuestión se fundan en principios dietéticos desconocidos en otros lugares del Cercano Oriente. Si estos preceptos hubieran surgido en el período post-exílico, como la erudición crítica ha mantenido por largo tiempo, habría habido claras indicaciones en el texto sobre el tipo de situación reinante en la medicina babilónica contemporánea, donde el empirismo del código de Hamurabi había caído desde hacía tiempo ante la influencia de las prácticas mágicas inherentes por muchos siglos a la terapéutica mesopotámica.

En la forma que tienen, las prescripciones están firmemente basadas en procedimientos bien comprobados (Lv. 11:3s., 9s.), y es con éstos, y no con consideraciones de magia o hechicería, ni con el lugar que las especies proscritas ocupaban en las prácticas religiosas paganas, que se debe relacionar el contenido del código sanitario. Dado que tanto en Egipto como en Babilonia conocían material médico altamente organizado desde por lo menos el segundo milenio A. C. hacia adelante, no hay una razón *a priori* por la cual el código sanitario no pueda acreditársele confiadamente al autor que se le ha atribuido tradicionalmente, Moisés. En vista de la tenacidad con que este código fue sustentado a través de las épocas siguientes, es dificil ver cómo podría haber emergido de un período subsecuente al de Moisés sin ser desenmascarado y desechado como claramente espurio y fraudulento. Tampoco hay una base válida como para trazar una

distinción significativa en punto de tiempo entre la antigüedad de la tradición misma y la forma escrita en que se ha preservado, porque no hay un elemento específico en las prescripciones que exija una fecha más tardía que el final de la era de Amarna.

Lo mismo podría decirse acerca de la sección que contiene las leyes que reglamentan la lepra (Lv. 13:1-14:57), que se registran con abundante detalle. El pasaje es obviamente una unidad, y trata de una manera sin precedentes en la antigüedad de uno de los problemas médicos más urgentes del Cercano Oriente. No se sabe precisamente donde se originó la lepra, pero ciertamente era una afección conocida en Mesopotamia, y en los países del oriente en general, ya hacia el tercer milenio A. C. Es muy escasa la evidencia en pro de la existencia de la enfermedad en Egipto, y en todo caso es necesaria una evaluación crítica antes de sacar conclusiones de ello.

Como ocurría con todas las funciones médicas en la antigüedad, la tarea de dar un diagnóstico y de recetar los procedimientos terapéuticos era de una rama particular del sacerdocio. La organización del material en la sección que se está considerando es similar a las de fuentes médicas comparables del Antiguo Cercano Oriente, salvo que no hay vestigios de la influencia de la magia o de su autoridad. Las técnicas son empíricas en el mejor sentido de la palabra: se consideran los síntomas con la finalidad de un posible diagnóstico diferencial y la terapia que va unida a ello está basada en el principio de la prevención más que en el intento de una curación radical, o de una curación dudosa en base a hierbas u otros procedimientos similares. Nuevamente argumentamos que si el contenido de esta sección se hubiera originado en el período post-exílico, o siquiera hubiera sido editado en aquel tiempo a partir de tradiciones antiguas, no es fácil ver como este material hubiera tenido posibilidades de evitar todo vestigio de demonismo que había venido a constituir el marco de referencia tanto para la patología contemporánea como para la terapéutica. Sin embargo, esta sección, como otros estatutos que son exclusivos del libro de Levítico, refleja una completa fidelidad al ideal de Sinaí de un Dios único, supremo y todopoderoso que repudia la existencia de dioses paganos niega la validez y autoridad de las prácticas mágicas, y expresamente prohibió su uso en cualquier área de la vida hebrea.

Es difícil ver cómo podrían habese originado en un período distinto del de Moisés las reglas respecto de la lepra sin suscitar las más graves sospechas por parte del sacerdocio, cuyo deber era salvaguardarlas y administrarlas. Puesto que la seccción en discusión es una unidad manifiesta, parece no haber una razón

adecuada para suponer que no representaba para los antiguos hebreos lo que los estatutos médicos de Egipto y Mesopotamia representaban para sus respectivas culturas, y no hay causa alguna para negar que es genuino, original y libre de modificaciones introducidas por revisiones posteriores de los escribas, puesto que ninguna era necesaria en la naturaleza del caso.

Mientras los pasajes tocante las regulaciones dietéticas y al diagnóstico de la lepra se puede relacionar igualmente bien con una vida seminómada o a un medio urbano, los relatos referentes al Día de la Expiación (Lv. 16:1–34) sólo se puede concebir a la luz de un escenario original en el desierto. El Tabernáculo, con sus muebles y su sacerdocio dominaba la situación; el pueblo era descrito en función de un campamento, y cuando el macho cabrío vivo se había hecho recipiente de los pecados nacionales de inadvertencia por la imposición de las manos era enviado al desierto. El origen de este evento está muy seguramente guardado por la tradición hebrea para ser asignado a un período que no sea el de Moisés, y el relato en que se describe exhibe una frescura y vitalidad que difícilmente podría ser la obra de alguien que lo compuso mucho siglos después de su ocurrencia original.

Estas observaciones no se deben tomar como defendiendo la opinión de que el Levítico fue escrito en una sola ocasión o en un breve intervalo en el tiempo, no más de que pudiera ser el caso respecto de muchas otras importantes obras legislativas de la antigüedad. Aunque la unidad final de la composición hace difícil establecer el modo de compilación, sería posible, como resultado de una inspección más detenida, discernir algunas de las etapas a través de las cuales el libro alcanzó la forma en que ahora existe. En el primer caso, podría bien ser que la formula introductoria, "Y el Señor habló a Moisés (y Aarón) diciendo . . . " sea un modo estereotipado de introducir un nuevo elemento en la revelación, que podría haber quedado escrito en una sección separada del pergamino y haberse unido con otra sección similar después de ser ordenado y clasificado.[6]

Otro ejemplo de la homogeneidad de la obra aparece en relación con las prohibiciones de comer sangre. Esta prohibición particular fue impuesta por primera vez en Levítico 3:17, junto con la prohibición de comer la grosura, y fue renovada en Levítico 7:26, donde se prohibe sola y específicamente el consumo de sangre, sea de animales o de aves. Pero en Levítico 17:11, se aclara la razón del procedimiento anteriormente prohibido sin una explicación particular dando como base la relación establecida entre la carne viva y el torrente alimenticio.

Es a la luz de este pronunciamiento que se deben evaluar teológicamente los ritos asociados con el derramamiento y el rociamiento de la sangre de los sacrificios según se contiene en los primeros siete capítulos de Levítico, contribuyendo a la unidad de pensamiento de estas secciones. Repetimos que esto no es decir que necesariamente fueran escritas en una y la misma ocasión, porque es probable que algún intervalo pudiera transcurrir entre el momento de los pronunciamientos hasta el momento de transcribirlos y reunirlos. Por otra parte, es importante reconocer la originalidad y antigüedad de los pronunciamientos, al formular las actitudes básicas de los antiguos hebreos hacia el sacrificio.

Precisamente del mismo modo, en los primeros siete capítulos de Levítico hay dos enlaces con las reglas sobre la impureza, con los que se trata en detalle en los capítulos once a quince. En Levítico 5:2 y 7:21, hay un pronunciamiento que trata de la condición ceremonial de impureza, adquirida como resultado del contacto con alguna cosa inmunda o con un rito prohibido, y con el status del ofensor como consecuencia. Esta situación se aclara en Levítico 11:26s., pasaje que contiene los principios que sirven de base a los conceptos de impureza, y explica la medida de penetración de la inmundicia. Esta situación no constituye un simple accidente literario, sino que es más bien un intento deliberado de introducir homogeneidad en la interpretación del libro como un todo.

Desde el punto de vista de la continuidad puramente histórica, podría parecer que los capítulos 11-15 constituyen ún bloque de material insertado casualmente en un lugar donde una porción del rollo de pergamino pudo haber seguido a otro, dado que Levítico 10:20 concluye los incidentes que vinieron como consecuencia de la muerte de los hijos de Aarón, y Levítico 16:1 toma el hilo del relato histórico una vez más precisamente en ese punto. Sin embargo, ya se ha notado que el cronista o historiador siempre tiene que decidir si va a seguir la secuencia cronológica dictada por los acontecimientos mismos, a ordenar la historia de acuerdo con los temas, o a comprometerse con ambros métodos de acercamiento. El último procedimiento parece haber sido adoptado aquí, porque aunque los capítulos 11–15 constituyen evidentemente una inserción, de ningún modo son ajenos a la unidad organizacional de Levítico, estando firmemente integrados dentro del patrón del todo por medio de las referencias antecedentes de Levítico 5:2 y 7:21. Esta posición se ve reforzada por el hecho de que la prescripción de Levítico 10:10 se puede interpretar a la luz de la detallada diferenciación entre especies limpias e inmundas que se contiene en el capítulo 11. Sobre esta base no puede haber duda alguna en cuanto a lo adecuado que es que los capítulos 11–15

hayan sido incluidos en el texto en su posición presente, porque cuando se consideran a la luz de la obra como un todo, las regulaciones en cuanto a la pureza y la impureza demuestran cuan necesario era para los israelitas establecer una barrera entre ellos y el pecado.

En un patrón de paralelismo revertido, que no es del todo desconocido en las composiciones literarias bífidas,[7] hay una referencia en Levítico 20:25 a las reglas del capítulo 11 que tratan con detalle lo referente a las especies limpias e inmundas. Este versículo sirve así para integrar los mandamientos de los capítulos 18-20 con los que se encuentran en los capítulos 11-15, preservando así una vez más la coherencia del libro. Este principio deintegración arroja una duda considerable sobre la existencia supuestamente separada de los capítulos 17-26, la llamada "Ley de Santidad," sustentada por los miembros de la escuela crítica. Por primera vez aplicó el nombre "Código de la Santidad" a este material A. Klostermann en 1877,[8] y posteriormente fue adoptado por Wellhausen[9] y sus seguidores. Algunos de éstos detectan casos de coincidencia con Ezequiel, otra composición bífida, y prestamente atribuyeron al "código" una fecha post-exílica, evidentemente ignorando la posibilidad de que en sus dichos Ezequiel estuviera dando reflejos de las declaraciones de la Torah.

Sea como haya sido, hay vestigios claros de un esfuerzo deliberado de integrar los capítulos 17-26 al relato de Levítico como un todo. Así, en Levítico 21:1-22:16, se repiten expresiones semejantes a las que aparecen en Levítico 11:44ss., 19:2 y 20:7, con referencia a la condición ceremonial de los sacerdotes. Aun si esta sección hubiera gozado de una existencia independiente por algún tiempo—punto de vista que no es de ningún modo tan seguro como han imaginado los críticos del pasado—es dudoso que el capítulo 5 hubiera formado parte de tal combinación de prescripciones literarias. La referencia en Levítico 25:1 indica que el material siguiente relacionado con el *sabbat* de la tierra y el jubileo fue revelado por Dios a Moisés en el Sinaí, como ocurrió con el colofón de Levítico 7:35ss., haciendo difícil ver cómo podía alguno de estos estatutos haber sido una invención sacerdotal post-exílica, como lo sugiriera una generación anterior de eruditos críticos. Así que, parece bien dentro de los límites de lo posible que el capítulo 25 haya sido una inserción en medio de material que en otros respectos estaba preocupado de los cánones de santidad, y como tal, no haber formado parte de un "Código de Santidad" original. Esto no quiere decir, por cierto, que las prescripciones respecto del jubileo pertenezcan necesariamente a un período

distinto del de Moisés, asunto que de ningún modo está en discusión, puesto que muchos estudiosos liberales modernos, junto con algunos de sus colegas del pasado, han reconocido la naturaleza antigua de los estatutos sobre el jubileo.

Un mosaico literario como Levítico es raras veces fácil de desentrañar, particularmente considerando el hecho de que la obra como la tenemos en el presente ha sido compilada con una habilidad editorial consumada para formar una unidad literaria y teológica. Igualmente difícil es la tarea de resolver supuestos elementos componentes en alguna suerte de secuencia cronológica, aun en el supuesto de que esto sería necesario o deseable en una composición oriental. Sea cual fuere el color de la opinión crítica que los escritores en su mayoría sustenten, todos están de acuerdo en que Levítico es un documento esencialmente sacerdotal. A la luz de la evidencia suministrada en general por las fuentes literarias del Cercano Oriente, parece prudente asignar la composición de la obra a una fecha antigua en vez de hacerlo a una fecha más reciente, y si las atribuciones a Moisés y las alusiones a él que se encuentran en el texto son tan genuinas como pretenden ser, sería prudente considerar la composición del material, sujeto a posibles revisiones menores, a un intervalo de solo unos pocos años desde el tiempo en que por primera vez se promulgó en forma oral.

C. EL MATERIAL DE LEVTICO

1. *El sistema de sacrificios.* Desde una gran cantidad de puntos de vista, Levítico es fundamental para la comprensión de la revelación bíblica al hombre. No es lo menos importante el significado de la obra para las instituciones religiosas de Israel en general, y para el sistema de sacrificios en particular. Mientras las reglas de los sacrificios se pueden encontrar dispersas por todo el Pentateuco (e.g. Ex. 20:24ss.; 34:25ss.; Nm. 15:1ss.; Dt. 12:6ss.), la Torah sacrificial como tal comprende Levítico 1-7. Como se observó anteriormente, se exigía que las ofrendas materiales se conformasen con ciertos cánones de pureza, y estaban restringidos a especies particulares de animales y aves.

El principio general que sustenta el concepto de una ofrenda parece haber sido el de propiedad (2 S. 24:24), de modo que mientras era legítimo sacrificar animales domésticos y aves, que en un sentido eran propiedad del hombre debido a su propia empresa, no se consideraba permisible el sacrificio de animales silvestres, puesto que todavía eran considerados como pertenecientes a Dios (cf. Sal. 50:10). El tema básico de la propiedad era aun más evidente en el caso de las ofrendas

vegetales y de cereales, que habían sido producidos como resultado del trabajo humano. Una extensión de este principio se relacionaba con la propiedad adquirida ilegalmente; ésta tampoco era aceptable como sacrificio para Dios (Dt. 23:18).

En conformidad con la creencia de que solamente lo mejor de las especies constituye una ofrenda legítima, generalmente se prefería el macho a la hembra; en todos los casos se enfatizaba uniformemente la perfección y madurez física de la especie. El estado económico de los individuos o familias se consideró mediante concesiones en el costo, al punto que se permitía que el pobre ofreciera una ofrenda de menor valor en lugar de una más costosa. Los sacrificios públicos más antiguos comprobables se celebraban en relación con la fiesta de los panes sin levadura, fiesta con la cual se había relacionado la Pascua hacia el tiempo de la conquista (Jos. 5:10ss.), la fiesta de las semanas o de las primicias (Pentecostés), y la fiesta de los Tabernáculos (Ex. 23:14ss.; 34:18ss.; Dt. 16:1ss.). Con la última podría haber estado relacionado cierto rito referido a la renovación del Pacto (cf. Dt. 31:10ss.; Jos. 24:1ss.). En la Torah se hacía provisión para otras observancias en festividades públicas y privadas (cf. Nm. 28:1ss.; 29:1ss.).

Las ofrendas más importantes que se inmolaban en el altar, descritas en Levítico 1-5, seguían un patrón estereotipado en un rito de seis actos, de los cuales el adorador ejecutaba tres y el sacerdote otros tres.[10] En el rito individual el oferente llevaba la ofrenda para su sacrificio hasta el atrio del Tabernáculo, ponía las manos sobre el animal ofrecido de un modo que implicaba la representación del oferente mismo, y luego le daba muerte. Con ocasión de los sacrificios públicos comunitarios el animal era muerto por el sacerdote, el oficiante recogía la sangre en una vasija y rociaba hacia los cuatro ángulos del altar. En el caso de ofrendas pequeñas como era el caso de las aves, la pequeña cantidad de sangre disponible se derramaba junto al altar. Después se quemaba una porción del sacrificio, incluyendo partes específicas de las grosuras, y este procedimiento se aplicaba aun a las ofrendas de cereales. Sin embargo, cuando se ofrecía un holocausto, todo el animal era consumido por el fuego, salvo la piel, que era gratificación para el sacerdote (Lev. 7:8). Las porciones restantes del sacrificio entonces las comían los sacerdotes y los oferentes juntos, como era el caso con la ofrenda de paces, o por los sacerdotes y su familia, o por la casta sacerdotal sola.

Los diferentes tipos de ofrendas se pueden describir como sigue:

(a) ofrenda quemada u holocausto (צלה), era claramente el sacrificio típico de los hebreos, que se convirtió en un sacrificio regular tempranamente (1 R. 9:25) y

siguió siendo dominante durante la historia del Antiguo Testamento. El כליל (Dt. 33:10; 1 S. 7:9; Sal. 51:19) era básicamente igual al עלה, pero mostraba algunas variaciones.

(b) ofrenda de cereales o vegetal (מנחה), que en el Antiguo Testamento se encuentra en la forma de un presente (e.g. Jue. 3:15), como referencia general al sacrificio (e.g. 1 S. 2:29; Mal. 2:13), o más específicamente para la ofrenda levítica de cereales. La palabra מנחה tenía un sentido propiciatorio, y en los rituales no se entendía generalmente como una "donación." Frecuentemente, aunque no invariablemente, acompañaba al holocausto y a la ofrenda de paces.

(c) ofrenda de paces, generalmente descrita en Levítico mediante la expresión זבח שלמים o שלמים זבחי, aunque זבח y שלמים a veces se utilizan intercambiablemente. Sola שלמים podría haber constituido una ofrenda expiatoria, y al asociarse con זבח podría haber formado el rito de propiciación y reconciliación.

(d) ofrenda por la culpa o por el pecado (אשם), usualmente comprendía la contaminación ceremonial y estaba asociada con ceremonias tales como la purificación de un leproso (Lv. 14:1ss.) o la purificación de la mujer después de dar a luz (Lv. 12:1ss.).

(e) ofrenda por el pecado (חטאת), similar a la ofrenda por la culpa en que incluía la contaminación ceremonial, pero según se ejemplifica en la Ley se aplicaba al engaño o apropiación indebida (Lv. 6:1ss.) y a la seducción (Lv. 19:20ss.). La relación entre las dos ofrendas es oscura, pero el חטאת parece haberse referido más a las ofensas contra Dios y el אשם a violaciones de una naturaleza generalmente social.[11]

Dado que los vecinos paganos de Israel también practicaban abundantemente los ritos sacrificiales, es natural esperar algunos puntos de contacto en rito e intención. Las excavaciones en Laquís (Tell ed-Duweir) dejaron al descubierto los restos de tres santuarios cananeos, construidos entre los siglos quince y trece A. C., cerca de los cuales fueron encontradas grandes cantidades de huesos de animales en un montón de escombros. Al examinarlos se encontró que la mayoría de ellos procedían del cuarto trasero del animal, lo que corresponde con las prescripciones acerca de los sacrificios hebreos en Levítico 7:32 y confirma la antigüedad de ese pasaje.

Una ofrenda análoga al מנחה es mencionada en un arancel de sacrificios proveniente de Ugarit;[12] parece que allí también se conocía la ofrenda

propiciatoria de paces.[13] Las ofrendas votivas y tributarias eran cosa familiar en todos los pueblos del Antiguo Cercano Oriente,[14] así como los programas de sacrificios, especialmente en Babilonia.[15] Hay testimonios de ofrendas de primicias provenientes de fuentes mesopotámicas, hititas, del sur de Arabia y fuentes egeas.[16] Lo mismo vale en cuanto al sacrificio de hijos varones en honor a Hadad—relatados en textos del norte de Mesopotamia provenientes de los siglos décimo a séptimo AC—las ofrendas de niños a Moloch—que se describen en textos de la tercera dinastía de Ur y en tablillas de Mari del siglo dieciocho A. C.— y la costumbre egea de pasar los hijos por fuego con el fin de aumentar su fuerza. Entre los hebreos se prohibía expresamente el sacrificio humano (Lv. 18:21; 2 R. 23:10; Jer. 32:35), pero entre algunos estudiosos ha sido cuestión de largo debate si la denuncia del dios amonita Moloc es un repudio a un sacrificio humano genuino o un rechazo de costumbres egeas para tener más vigor, o del esfuerzo por adquirir la inmortalidad.[17]

Aunque los sistemas de sacrificios de los hebreos y los paganos tienen algunos elementos en común, tales como el deseo de comunión con la divinidad, la provisión de expiación para la contaminación ceremonial, y la seguridad de la continuidad de la bendición divina, los estatutos hebreos eran distintivos como el producto de una relación única fundada en el Pacto. El lazo de unión entre Dios e Israel, que fue forjado en Sinaí con el fin de dar a la nación su fundamento moral y espiritual distintivo y para proporcionarle un sentido de destino misionero, es algo completamente distinto de todo lo que tenga aspecto o naturaleza contractual en el Antiguo Cercano Oriente.

El concepto de santidad divina constituye la esencia del Pacto en Sinaí, y así recibe énfasis a través de toda la legislación del Pentateuco como un requerimiento permanente en la vida israelita. Pero mientras la demanda de que Israel fuese una nación santa se basaba en el elevado contenido ético y moral de la palabra "santo" (קדש) según se revela en la naturaleza divina, los vecinos paganos de Israel nada sabían de conceptos religiosos tan avanzados en sus tratos con las divinidades locales y nacionales, y el uso de la palabra (sagrado) generalmente era para referirse a una persona dedicada al servicio de una divinidad específica, como por ejemplo, una prostituta cúltica.

En relación con la implementación de las provisiones del pacto, eran de fundamental importancia las ceremonias asociadas con el día de la Expiación celebrado anualmente (Lev. 16:1-34). El día décimo del mes séptimo (septiembre-

octubre) los israelitas observaban su más solemne día de guardar. Todo trabajo quedaba prohibido, y se obligaba al pueblo a guardar un ayuno estricto. El sumo sacerdote, vestido con un sencillo atavío para la ocasión, ofrecía sacrificios por todo el sacerdocio y entraba en el lugar santísimo para la ceremonia de ofrecer el incienso. A continuación era ofrecido un macho cabrío como sacrificio por el pueblo, y parte de la sangre era llevada al Lugar Santísimo, donde era rociada ceremonialmente sobre el arca.

Después de purificar el Lugar Santo (Lv. 16:18s.), el sumo sacerdote tomaba un segundo macho cabrío y confesaba sobre él los pecados de inadvertencia cometidos por la nación como un todo. En seguida este animal era enviado al desierto, hacia donde llevaba simbólicamente los pecados de los israelitas. Las ceremonias del día terminaban con sacrificios rituales adicionales, los que tenían el efecto de hacer que Israel se acordase de que los diversos sacrificios hechos en el altar del holocausto no eran en sí suficientes para expiar el pecado. De todas las ocasiones en que se ofrecían sacrificios, ésta era la única en que el sumo sacerdote introducía la sangre en el lugar santísimo como representante del pueblo, en el día solemne de la expiación.

El propósito de los estatutos en cuanto a los sacrificios, según se define en Levítico, era efectuar una "expiación" en favor de la persona que estaba ofreciendo el sacrificio. La palabra hebrea כפר, "expiar," ha sido relacionada con la palabra árabe, más reciente, *kafara*, "cubrir,"[4] con la palabra acádica *kuppuru*, "quitar," y con el sustantivo hebreo *kōphēr* "rescate." Esta sirve mejor al propósito específico de la teoría sacrificial israelita según se elabora en Levítico 17:11, que identifica la vida con la sangre y establece el principio de que la sangre la ha dado para hacer expiación "porque la vida está en la sangre." Así la víctima anual constituía un substituto para el pecador humano, y el ofrecimiento de su vida en sacrificio efectuaba una expiación vicaria por el pecado. El énfasis de este versículo, que es crucial para la interpretación del sacrificio hebreo, es opuesto tanto a la teoría de que la muerte de una víctima era solamente un medio de liberar la vida inherente en su sangre de modo que pudiera constituir la expiación como al punto de vista que sostiene que la muerte de la víctima solo debía considerarse una satisfacción penal cuantitativa. El sistema hebreo de sacrificios siempre debe ser visto a la luz del principio del pacto de la divina gracia, y en este contexto se expresa más adecuadamente el énfasis sobre las categorías de relación personal en la teoría de la sustitución, donde la víctima escogida muere en lugar del pecador humano.

Está muy lejos de ser fácil decidir a partir del texto si el sacrificio ofrendado tenía la significación de una propiciación de la ira divina tanto como el de una expiación por el pecado humano, porque aunque indudablemente hay algunos ejemplos en que el verbo significa "propiciación" (Ex. 32:30; Nm. 16:41ss.), hay otros en que sencillamente significa "limpiar," como cuando tiene referencia a los muebles del Tabernáculo (Ex. 29:37; Ex. 43:20). Sin embargo, lo que está claro es que el hombre, como pecador, cae bajo la ira divina, que Dios ha dado el sistema sacrificial con el fin de que el transgresor humano pueda volver arrepentido a la comunión con él, y que Dios, por pura gracia, permitió la muerte de una víctima expiatoria como sustituto por la muerte del pecador.

En todo estudio del sistema sacrificial de los hebreos hay que notar que de ningún modo era un esquema completo y final por el cual se podían quitar todas las formas de pecado. La mayor parte de los procedimientos expiatorios tenían que ver con pecados de inadvertencia, accidentales, de omisión que los individuos hubieran cometido, y no había perdón para pecados de pura obstinación humana (Nm. 15:30), los que por definición ponían al hombre fuera del marco de las misericordias del pacto. La idolatría y la apostasía también quedaban dentro del área de autoexclusión de la gracia del pacto, y en general se puede afirmar que para las violaciones de acuerdos del pacto ninguna forma de sacrificio era de valor. Es a la luz de esta consideración que hay que interpretar las denuncias cúlticas de los profetas y el rechazo de los sacrificios.

2. *Pureza e inmundicia.* La clasificación de las especies animales en limpias e inmundas (Lv. 11:1-47) es significativa dado que, siendo parte del código médico del Pentateuco, constituía la base de las regulaciones alimentarias a las que aún adhieren los judíos ortodoxos y los gentiles que están preocupados de la mantención de una buena salud física. Esta categorización también es importante en vista del hecho de que es única en los anales de la literatura del Cercano Oriente debido a su énfasis, que no está puesto en evitar las prácticas mágicas asociadas con ciertas especies animales, sino en una positiva delineación de principios dietéticos que tenían el objetivo de asegurar el bienestar físico del individuo y de la nación por igual a través de un acercamiento profiláctico armonioso.

Por cierto, hay que notar que las provisiones de la revelación sinaítica repudian la idea misma de la magia como una influencia en la vida humana, y en este respecto los israelitas una vez más eran únicos en el mundo antiguo. Como una salvaguarda adicional contra contaminación con este factor que impregnaba toda la

vida del Cercano Oriente, la Torah prohibió la práctica de la magia, en forma expresa, en sus diversas formas y en todos los niveles de la vida hebrea. El sistema de medicina terapéutica y preventiva enunciado en el Pentateuco, particularmente en Levítico, estaba fundado en una base empírica, en marcado contraste con el acercamiento de los pueblos contemporáneos que estaban dominados por consideraciones mágicas: *a priori,* y como resultado tendían invariablemente a espiritualizar los fenómenos patológicos en términos de actividad demoníaca. La estrecha relación entre los principios que fundamentan la sección médica de Levítico y los del Pacto en Sinaí, junto con el hecho de que las tradiciones médicas escitas en el Cercano Oriente invariablemente tienden a ser más bien tempranas que tardías, dan un fuerte apoyo a que este material sea acreditado a Moisés y al período de la peregrinación por el desierto de la historia israelita.

El código médico del Pentateuco reconoce que la vida saludable del individuo incluye ciertos principios fundamentales de higiene que, por naturaleza, exigen la aceptación tanto a nivel intelectual como emocional. Lo particularmente distintivo acerca de esta situación era que la diferenciación entre limpio e inmundo, permitido y prohibido estaba basado en consideraciones éticas. La ley mosaica era un avance decisivo por sobre los conceptos paganos de pureza e inmundicia en que estas dos categorías estaban relacionadas con la idea de santidad asociada con el Dios de Sinaí. Sin embargo, a la luz tanto de las regulaciones ceremoniales como terapéuticas es importante no sobreestimar la naturaleza de la pureza. En sí misma no podía ser considerada como equivalente a la santidad, sino en el mejor de los casos, como un estado más bien negativo cuya existencia implicaba que era posible alcanzar una santidad positiva.

El código médico elaboró los principios de una vida sana expresándolos en siete estatutos, cinco de los cuales están en Levítico y los otros dos en otros lugares de la Torah. Estos son el *sabbat* para individuos (Lv. 23:3, *et al.*) y para la tierra (Lv. 25:2ss.), normas dietéticas (Lv. 11:2ss.), la circuncisión (Gn. 17:11; Dt. 10:16), reglas respecto de las relaciones sexuales (Lv. 18:6ss.) provisión para la higiene sexual individual (Lv. 15:2ss.), ritos de purificación (Lv. 1:9ss.; 14:2ss.; 15:2, *et. al.*), y procedimientos sanitarios (Dt. 23:12ss.; Nm. 31:19ss.).

Considerando el concepto ético de salud que reflejan estas normas, se debe notar que no tienen el objetivo de ejemplificar alguna conexión misteriosa entre moralidad y salud, sino el de enfatizar que la observancia de los preceptos incluidos en el conjunto de la legislación asegurarían por sí mismos una gran

medida de libertad de las enfermedades y azotes que afligían a los pueblos vecinos. En consecuencia, hasta donde los israelitas siguiesen las reglas prescritas de saneamiento, aislamiento, higiene y conducta sexual, podían estar seguros de una especie de inmunidad a las enfermedades que la magia nunca podía dar.

En lo que respecta a las regulaciones dietéticas, la división de las especies en limpias e inmundas (Lv. 11:1ss.) debe considerarse no tanto como una reacción contra el totemismo o el reclamo de una religión superior contra las costumbres paganas contemporáneas, sino la delineación positiva de los alimentos beneficiosos y nocivos respectivamente. La preocupación específica de Lv. 11:2 es el tipo de animal cuya carne se puede comer sin que resulte en daño para la salud individual o comunitaria. Los únicos animales permitidos como alimento eran los cuadrúpedos de pezuña hendida, o pata hendida, y que rumian. La designación de los rumiantes propiamente tales excluyó las especies carnívoras y depredadoras, y la lista de posibles animales se vio restringida por la prohibición específica del cerdo, el camello, los conejos y liebres, que no podían cumplir las condiciones señaladas para ser considerados limpios. Se observará que los animales "limpios" eran exclusivamente vegetarianos, y como tales eran menos propensos que los carnívoros, y como tales eran menos propensos que los carnívoros para la transmisión de infecciones, puesto que la carne que les sirve de alimento invariablemente se corrompe en un clima cálido.[18]

La prohibición del cerdo es interesante en parte debido a su fundamento higiénico y en parte debido al lugar que animal tenía en el culto egipcio. Según Heródoto,[19] el cerdo era originalmente sagrado para Osiris, y en las celebraciones cúlticas de aquella divinidad se incluía el sacrificio de un cerdo fuera de las casas de los participantes. La violación de los tabúes respecto de los cerdos era remediado por medio de un contacto íntimo e inmediato con Osiris en la forma del río Nilo. Sin embargo, no parece probable que la cuestión del culto fuera una consideración tan importante en la prohibición del cerdo como alimento como lo eran las razones puramente dietéticas e higiénicas. Aun bajo las condiciones de matanza y procesamiento modernas y más cuidadosamente supervisadas, la carne de cerdo es mucho más peligrosa potencialmente como fuente de infección que la de cualquier otro cuadrúpedo normalmente utilizado como alimento. El cerdo es portador de una gran cantidad de diversos organismos parasitarios que producen afecciones de diversa gravedad, y los climas cálidos ofrecen las condiciones óptimas para que estos organismos se desarrollen al ser ingeridos.[20]

El código médico parece haber considerado como de una sola clase todas las criaturas que habitan las aguas, y en consecuencia simplemente las dividió en las categorías de limpias e inmundas, incluyendo en esta categoría a todas las especies que que no tienen aletas y escamas. Esta distinción también se observaba en otros lugares del Cercano Oriente antiguo, especialmente en Egipto. La exclusión de todo crustáceo comestible, muchos de los cuales viven en aguas servidas y aguas putrefactas podría prevenir los estragos de la fiebre entérica o paratifoidal, o aun de la infección con ictericia espiroquetal por efecto de la *Leptospira icterohaemorrhagiae.*

Un principio similar se aplica en la legislación rspecto de aves limpias e inmundas. Levítico 11:13 enumera los que no son seguros para el consumo humano, pero no da ninguna lista de las especies limpias. Las especies de aves rapaces, acuáticas y depredadoras son excluidas dado que su carne, al comerla, podría transmitir infecciones de la carroña. La paloma, la tórtola, el ganso, la codorniz, las aves domésticas y la perdiz se cuentan entre las aves limpias que usaban los israelitas. Se permitía como alimento cuatro variedades de langostas (Lv. 11:21s.), situación que refleja en forma precisa la vida nómada del desierto, que regularmente incluía pequeños insectos, como los saltamontes o langostas, en su dieta. Las especies permitidas eran la langosta *(Aedipoda migratoria),* la langosta común *(Acrydum peregrinum),* el grillo *(Aedipoda cristata),* y el saltamontes, probablemente el más pequeño de la tribu de las langostas. Estos insectos eran comidos en todas las etapas de su desarrollo, y desde muy remotos tiempos eran tenidos por alimento sabroso. El código levítico (Lv. 11:23) prohibe comer "todo insecto alado que tenga cuatro patas," expresión que claramente designa a todas las criaturas que se dan en enjambres, sean de habitat terrestre o marítimo, que en Levítico 11:29 incluye a bichos y reptiles. Estos eran universalmente detestados como repugnantes e inmundos, siendo generalmente asociados con el demonismo.

Estrechamente relacionada con la designación de los alimentos apropiados y no apropiados estaba la preocupación por proteger los alimentos y el agua de la posible contaminación por el contacto con objetos inmundos. La ley levítica (Lv. 11:31ss.) daba instrucciones específicas acerca de las vasijas y elementos alimenticios que se había dejado estar en contacto con alguna cosa inmunda. Los principios que sirven de fundamento al sistema moderno de salubridad pública se hacen especialmente prominentes aquí, porque la protección de los productos alimenticios evitaría el daño causado por afecciones tales como la polioencefalitis

contraida de alimentos, el envenenamiento o intoxicación con alimentos, la fiebre tifoidea, y las lombrices parasitarias. También se evitaba rigurosamente la contaminación de las aguas, porque también era reconocida como una fuente de infección de alto riesgo que podía causar enfermedades y la muerte. Una vasija de greda conteniendo agua se contaminaba con el contacto con cualquier cosa inmunda que en sí fuese considerada peligrosa en su uso y debía ser destruida. Pero si un animal o insecto inmundo contaminaba un artículo hecho de madera, o una vestimenta de piel, o un saco (Lv. 11:32), era suficiente sumergirlo en agua hasta la tarde a fin de purificarlo satisfactoriamente. Las fuentes, los grandes estanques y los arroyos eran considerados sanos y limpios. Una vez más no hay duda de que la insistencia en la mantención de una provisión de agua limpia era el medio de prevenir enfermedades y afecciones. Es completamente claro que el acercamiento preventivo al problema dietético y al de la higiene era el único realmente satisfactorio, dadas las necesarias improvisaciones de la existencia nomádica en un medio desértico y las normas culinarias ciertamente primitivas del tiempo de las peregrinaciones por el desierto y aun después.

3. *La Lepra.* Otro aspecto importante del acercamiento preventivo a los problemas patológicos tiene que ver con la diagnosis y tratamiento de la lepra.[21] La palabra hebrea צרעת es un término genérico derivado de una raíz que contiene la idea de una afección con erupciones cutáneas. La palabra griega *lepra* indica un problema de la piel caracterizado por la aparición de zonas ásperas, escamosas, y probablemente fuera una descripción de la psoriasis. Sin embargo, la palabra parece haber sido más bien indefinida, de modo que la traducción de la LXX bien podría haber incluido la leucodermia, la infección de Favo y la psoriasis, así como la verdadera lepra. Para una enfermedad de la piel que estaba mucho más cerca de la última mencionada, los griegos empleaban la palabra elefantiasis, que la Vulgata traduce *lepra,* aumentando, por tanto la confusión terminológica. Aunque en Mesopotamia la lepra se conocía ya en el tercer milenio A. C., hasta el momento sólo se ha encontrado un caso de verdadera lepra en las momias egipcias, dando alguna base a la creencia de que el individuo en cuestión podría haber sido un inmigrante de Siria o Mesopotamia.

El organismo que causa la lepra fue descubierto por Hansen en 1871, cuando comprobó que la enfermedad venía como consecuencia de la infección provocada por un diminuto hongo esquizomicetoso el *Mycobacterium leprae.* En el presente

hay tres variedades de lepra clínica que se describen comúnmente. El tipo nodular da como resultado la formación de protuberancias faciales y el engrosamiento generalizado del tejido. Además se producen cambios degenerativos en las membranas mucosas de la nariz y la garganta. La segunda variedad, la anestética, es menos grave y se extiende en asociación con los nervios cutáneos. El engrosamiento de los nervios provoca descoloración y la péridida de sensibilidad en algunas áreas de la piel, y después de algún tiempo se producen ampollas en las zonas anestéticas. Con frecuencia se producen úlceras perforantes en los pies, y algunas porciones de las extremidades superiores se ven afectadas con la necrosis y caída dejando un muñón curado *(lepra mutilans)*. Esta forma de lepra es crónica, durando a veces treinta años. Una tercera variedad muestra una combinación de todos los síntomas antes descritos en diversos grados. El diagnóstico de la lepra (o enfermedad de Hansen, como prefieren llamarla los modernos practicantes de la medicina) se establece demostrando la presencia del bacilo de la lepra en los nódulos o ampollas.

La descripción de técnicas de diágnóstico y las normas de cuarentena hacen evidente que entre las otras enfermedades cutáneas se estaba considerando la verdadera lepra clínica en las prescripciones levíticas. El hebreo del capítulo 13 es técnico, adecuado como libro de texto profesional para el sacerdote-médico. El lenguaje es semejante al de los textos médicos egipcios, y es tan oscuro para el estudiante moderno de la Biblia como la mayoría de los textos avanzados son oscuros para los principiantes en otros campos del conocimiento. Para el lector de la Biblia castellana la situación puede ser más confusa con palabras que podrían bien no expresar exactamente el tipo de síntoma descrito en el texto hebreo. Por ejemplo: "divieso" o "apostema," "tiña," "empeine," (Lv. 13:18, 30, 39). [Nota del traductor: Una comparación simple de las versiones más leídas en castellano resulta en una variedad de palabras utilizadas para describir el síntoma o el diagnóstico: "divieso"—BJ, RVR60; "llaga"—VP—"apostema" RV1909; "irritación de la piel," VP; "postilla," VR1909; "escama," VM; en 13:39: "eczema," BJ; "simple erupción,"VP; "empeine" VR1909; RVR60; "albarazo,"VM).]

La afección descrita podría haberse producido espontáneamente (Lv. 13:2–17), podría haber venido como consecuencia de un forúnculo (Lv. 13:18–23) o de una quemadura en la piel (Lv. 13:24–28), o podría haberse producido en la cabeza o en la barba (Lv. 13:29–44). Las primeras indicaciones clínicas incluyen la presencia de un nódulo supurante o subcutáneo, una costra cuticular y una mancha rojiza

blanquecina. Si el examen de estos síntomas indicaba una penetración subcutánea resultante en una despigmentación de los vellos de aquella zona de la piel, el paciente era preventivamente declarado inmundo. Si se encontraba solamente uno de estos síntomas, era puesto en cuarentena por siete días y luego era reexaminado. Si no se hacía evidente otra degeneración, se le aislaba por otra semana, después de los cuales era declarado limpio.

Una forma crónica de la enfermedad era indicada por la presencia de vellocidades blancas y tejido rojizo granulado o ulcerado en una zona levantada de piel despigmentada. Todo persona que mostrase tales síntomas debía ser declarada inmunda por el sacerdote. Si el paciente manifestaba una condición cutánea blanquecina que cubría todo su cuerpo, era considerado limpio (Lv. 13:13), y probablemente habría sido víctima de lo que la medicina moderna describiría como una leucodermia adquirida *(vitiligo).* Pero, si en un examen posterior, se descubre que se ha ulcerado, debía ser declarado inmundo (Lv. 13:14), aunque este drástico pronunciamiento podría ser revocado si la ulceración sencillamente constituía una pustulación suave, corriente en la mayoría de las enferemedades de la piel.

Para el diagnóstico de la lepra clínica era fundamental la medida que había adquirido la penetración cutánea. Sin la enfermedad había afectado la epidermis, pero no había producido cambios mórbidos en el pelo de la zona, se consideraba que la afección no era especialmente grave en naturaleza. Como tal podría haber sido eczema, leucodermia, impétigo, psoriasis o alguna enfermedad cutánea relacionada. Pero si la condición de la piel que se estaba examinando había penetrado en la dermis *(corium),* y había hecho que las vellocidades del lugar se partiesen o se quebrasen y perdiesen su color, había que sospechar que se trataba de una lepra.

En lo que respecta a la diagnosis diferencial, la presencia de un punto blanquecino o inflamado en el lugar de una quemadura (Lv. 13:18–28) era de importancia para el sacerdote médico de Israel. Si no había sido penetrada la dermis, se imponía una cuarentena de siete días, después de la cual se volvía a examinar al paciente. Si la supuración o pústula seguía localizada, se desestimaba el diagnóstico de lepra. No es claro cual es la verdadera condición a la que se refiere, y podría haber sido una queloide o aumento del tejido conectivo de la piel que usualmente surge en la cicatiz de alguna herida o enfermedad anterior. El diagnóstico más probable es el de esclerodermia difusa simétrica *(sclerema adultorum),* en la que trozos uniformes de la piel se endurecen y se abultan.

Los procedimientos de diagnóstico precedentes también eran aplicados a la incidencia de enfermedades que afectaban el cuero cabelludo (Lv. 13:29–37), y si la cuarentena mostraba que la enfermedad no estaba progresando, se consideraba uno de los diversos diagnósticos diferenciales. Donde quedaba definitivamente sentada la presencia de lepra, la persona afectada era separada de la sociedad, se le ordenaba vestirse de un modo claramente distintivo, anunciando en voz alta su inmundicia. Se prescriben ceremonias rituales apropiadas para las ocasiones en que ocurría una curación espontánea, y el leproso era declarado limpio (Lv. 14:1–32). Es completamente obvio que los médicos sacerdotes de la era mosaica y las épocas siguientes podían distinguir entre lo que los médicos modernos describirían como variedades agudas y crónicas de una cantidad de enfermedades de la piel. Es claro de inmediato que la palabra hebrea צרעת no es equivalente a la lepra clínica moderna, puesto que también se utiliza para describir entre otras condiciones de saluda una "lepra" de casas y vestidos, ninguna de la cuales es afectada por el bacilo *Leprae.* Por otra parte, a la luz de la información suministrada en Levítico, el sacerdote hebreo debía ser capaz de diagnosticar la incidencia genuina de la enfermedad de Hansen sin ninguna dificultad, a pesar de estar haciendo un acercamiento a la situación clínica desde un punto de vista oriental antiguo y no desde la posición de diagnóstico occidental moderno. Esto es sustanciado por el modo en que los textos modernos sobre la lepra se refieren a los notables pasajes relacionados con el diagnóstico y la prevención de la lepra en Levítico.[22] Este material es aun más significativo debido a que su naturaleza técnica da testimonio de su antigüedad, y también debido a que comprende la primera formulación de los principios de aislación y medicina preventiva aplicada a la lepra que se recibe de la cultura del Antiguo Cercano Oriente.

Es probable que el estado de deterioro de las vestiduras (Lv. 13:47-59) fuese el resultado de la incidencia de la humedad, el moho o de hongos. Su aparición era tomada con mucha seriedad, y el material afectado era quemado si había señales de que el deterioro continuaba; de otro modo, era suficiente el lavado para que el artículo quedase limpio. Si se producía la descoloración de las murallas de una casa (Lv. 14:34-47), también se le aplicaba el acostumbrado principio de la cuarentena. Había que quitar la parte afectada de la albañilería o la carpintería que estuviese afectada y ser reemplazada por material nuevo, y parece evidente que las reglas establecidas en relación con esto estaban dirigidas a deterner la extensión de de la putrefacción de la madera, y no fomentar el crecimiento de líquenes, hongos

y precipitados minerales en la albañilería de las casas. También se prescribía la esterilización por medio de lavados para la incidencia de diversas secreciones corporales, fuesen de naturaleza benigna, tales como una emisión seminal (Lv. 15:16–18) y la menstruación (Lv. 15:19–24), o de un carácter más maligno (Lv. 15:2), incluyendo en esto posiblemente la leucorrea y la gonorrea.

4. *Relaciones maritales.* Los estatutos de Levítico 18:1–30 indican una actitud estricta hacia la unión marital de parientes cercanos como algo típico de la legislación mosaica. Estas prohibiciones tienen un claro alcance en las costumbres maritales de la época. Muestran un agudo contraste con las costumbres de los egipcios—que nunca tuvieron una formulación específica de leyes matrimoniales y donde las cuestiones de consanguinidad eran ignoradas en favor de los dictados del matriarcado—, de los cananeos—donde la fornicación, el adulterio, la bestialidad y el incesto eran funciones acreditadas de la vida sexual según se describen en las tablillas Ras Shamra[23]—y entre los hititas—donde eran permitidas ciertas formas de bestialidad (quizás como vestigios de un antiguo culto a los animales), aunque se prohibían las relaciones incestuosas.[24]

La intención de la legislación levítica era representar la intimidad sexual con parientes cercanos como un acto vergonzoso, y la lista de los grados incluye un número considerable de parentescos por afinidad tanto como por consanguinidad. Aunque sería irrazonable esperar en esta delineación un tratamiento completo del problema, las afirmaciones resultantes respecto de la consanguinidad y afinidad son notablemente completas. El principio general fue enunciado en Lv. 18:6 en la forma de un preámbulo, y los versículos siguientes ilustran con gran detalle los grados prohibidos de parentesco. Sin embargo, éstos son casos representativos, y no se debe considerar un catálogo o declaración exhaustiva de las posibles combinaciones incestuosas.

Las prohibiciones parecen reflejar tres conceptos básicos: primero, que la cercanía en el parentesco de sangre constituye un impedimento para la unión y abarca a todos los ascendientes y descendientes pero solamente los casos más cercanos de colaterales; segundo, que los parentescos cercanos por afinidad, o conexión por casamientos, debe ser interpretada a la luz de la afirmación de que el hombre y la mujer son una carne, esto es, esto es parientes o relacionados por sangre; y finalmente que la relación a través de la mujer es exactamente análoga con la relación a través del hombre sobre la base de "una carne."

De los grados prohibidos, seis eran relaciones de consanguinidad y ocho lo eran de afinidad. El reglamento acerca de de la hermana de una esposa (Lv. 18:18), que es una de las más estrechas relaciones de afinidad ha sido un asunto de discusión entre muchos eruditos durante muchos años. La prohibición estaba evidentemente destinada a prevenir que el hombre se casara con la hermana de su esposa viva, prohibiendo así nuevas uniones como las de Jacob que se casó con Lea y Raquel (Gn. 29:23ss.[25] Al mismo tiempo se debe reconocer que el casamiento de un hombre con la hermana de la esposa muerta no estaba prohibido en los estatutos, expresamente ni por implicación.

En cualquier evaluación de la razón de estas leyes, debe observarse que los aspectos sociales y morales parecen haber predominado por sobre cualquier supuesta consideración biológica o genética. Los antropólogos por largo tiempo ya han estado familiarizados con los peligros inherentes en la vida de las comunidades primitivas, nómadas y endogámicas, en las que los patrones uniformes de casamientos entre parientes rápidamente resulta en una efectiva centralización de la influencia, la propiedad y las riquezas en manos de muy pocas familias. Un concepto de organización social tan restringido frustraría el desarrollo de una adecuada conciencia social, y estaría en completa contradicción con las preocupaciones humanitarias del Código del Pacto y la demás legislacíon del Pentatéuco de la misma línea. Quizás no carezca de significancia el hecho de que las ocasiones en que las prescripciones levíticas en cuanto al matrimonio fueron burladas fue en medio de una avanzada de degeneración social (Am. 2:7).

La legislación parece no estar consciente del concepto de que la unión consanguínea pueda resultar en condiciones tales como idiotez familiar o degeneración de la raza, ni se la puede hacer responsable de decirlo. Ahora se sabe bien que en ausencia de predisposiciones hereditarias claramente definidas hacia la degeneración o enfermedad en la raza misma, la unión consanguínea de ciertos tipos de animales se puede hacer a través de sucesivas generaciones sin un deterioro observable de las funciones físicas o mentales, a condición de que sean eliminadas las malas cualidades recesivas en el proceso de concepción junto con los factores dominantes más obvios que pudieran surgir. En gran medida puede decirse lo mismo de las uniones consanguíneas humanas, que no son tan deletéreas como algunos autores han imaginado, a pesar del peligro de un aumento sustancial de los genes del mismo origen. Parece no haber ninguna base fisiológica para las prohibiciones respecto de las uniones consanguíneas, como parece evidente

cuando las secuencias son históricamente demostrables. Así Ruffer, en un estudio de la realeza egipcia desde la octava dinastía hacia adelante, llega a la conclusión de que la progenie de ningún modo fue perjudicada por el matrimonio entre parientes cercanos y mostró que algunas condiciones patológicas demostrables eran de naturaleza hereditaria, siendo las más notables la gota y la obesidad.[26] Estas observaciones son altamente interesantes a la luz del "control" que se puede ejercer sobre el estudio por el hecho de que los atributos físicos y mentales de la realeza egipcia a partir de la décimo octava dinastía son históricamente comprobables.

El promedio de edad de los reyes Ptolemaicos era de sesenta y cuatro años, y en conformidad con los registros existentes no se vieron afectados de epilepsia, sordomutismo, idiotez, infertilidad o locura, ni sufrieron un deterioro general de la raza familiar, con lo que se hace evidente que una prolongada tradición de casamientos dentro de los grados prohibidos de parentesco según se enumeran en Levítico no han tenido un efecto deteriorante discernible sobre ellos. Por lo tanto, parecería que al promulgarse las leyes en cuanto a consanguinidad se tuvieron en cuenta consideraciones de un orden distinto de las puramente biológicas y médicas.

• • • • •

Limitaciones de espacio impiden una mayor discusión del contenido de Levítico, importante como es para toda la trama de la vida social, moral y religiosa de los hebreos. Sin embargo, se debe observar que el libro es de gran importancia para el estudiante cristiano puesto que proporciona el trasfondo necesario para la comprensión teológica del sacrificio y sacerdocio de Cristo, los cuales son expuestos extensamente en la Epístola a los hebreos. Levítico es justamente apreciado por los judíos como el libro que contiene las regulaciones obligatorias con respecto al pecado y su expiación, la santificación y la salud física. La Iglesia Cristiana ha basado tradicionalmente su tabla de grados prohibidos de relación matrimonial en la que se encuentra en Levítico, y si hubiera seguido en forma más estricta los principios dietéticos contenidos en aquella antigua legislación habría obtenido muchos otros de los beneficios contemplados en el ideal hebreo para la salud y bienestar del individuo y de la comunidad.

El texto hebreo de Levítico se ha preservado en forma notable, lo que no debe sorprender considerando su carácter sacerdotal. Un par de pequeñas mejoras se

pueden hacer al texto masorético por referencia a versiones tan antiguas como el Pentateuco Samaritano, la LXX y la versión Peshitta, en Levítico 7:21; 25:47 y 26:39, pero son insignificantes. Fragmentos de Levítico recuperado en Qumrán dan apoyo a la tradición del Texto Masorético, como ocurre con dos fragmentos del libro hallados por Yigael Yadin en Masada durante la temporada de excavaciones 1964–65.

Literatura Suplementaria

Bonar, A. A. *Commentary on Leviticus.* 1861.
Cazelles, H. *Le Lévitique.* 1958.
Chapman, A. T. y A. W. Streane, *The Book of Leviticus,* 1914.
Dussaud, R. *Les origines cananéennes du sacrifice israélite,* 1921.
Gispen, W. H. *Het Boek Leviticus,* 1950.
Heinisch, P. *Das Buch Leviticus,* 1935.
Hicks, F. C. N. *The Fulness of Sacrifice,* 1946.
Hooke, S. H. *The Origins of Early Semitic Ritual.* 1938.
James, E. O. *The Origins of Sacrifice.* 1933.
Kornfeld, W. *Studien zum Heiligkeitsgesetz.* 1952.
Noth, M. *Leviticus.* 1964.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: OCTAVA PARTE. CAPITULO IV. EL LIBRO DE LEVITICO

[1] Cf. J. Kaster, *IDB,* II, pp. 27ss.

[2] El papiro quirúrgico Edwin Smith (*ca.* 1600 A. C.), el papiro Ebers (*ca.* 1500), el papiro Hearst (*ca.* 1500), y el papiro 3038 de Berlín (*ca.* 1290 A. C.).

[3] E. g. Y. Kaufmann, *ZAW,* XLVIII (1930), pp. 22ss., *VT,* IV (1954), pp. 307ss., *The Religion of Israel* (traducida por Greenberg al inglés, 1960), pp. 175ss. Cf. *GBB,* p. 293 n. 1.

[4] *Prolegomena to the History of Israel,* p. 81.

[5] *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law* (1963).

[6] Cf. J. S. Wright, *EQ,* XXV ((1953), p. 14. Esto implicaría que algunas de las secciones componentes del libro serían Lv. 1:1-3:17; 4:1-5:13; 5:14–19; 5:20–26; (heb.); 6:1–11 (heb.) 6:12–16 (heb.); 6:17-7:21 (heb.); 7:22–38; 8:1-10:20; 11:1–47; 12:1–8; 13:1–59; 14:1–32; 14:33–57; 15:1–33; 16:1–34; 17:1–16; 18:1–30; 19:1–37; 20:1–27; 21:1–24; 22:1–16; 22:17–25; 22:26–33; 23:1–8; 23:9–22; 23:23–25; 23:26–32; 23:33–44; 24:1–23; 25:1-26:46; y 27:1–34. Estas secciones podrían haber comprendido ciertas porciones de la revelación divina dada a Moisés en diversas ocasiones durante el período de la peregrinación en el desierto, y haber sido reunidas por temas, quizás con algunos cambios editoriales en bien de la continuidad. No hay garantía alguna que el análisis precedentemente sugerido, dando lo que parecen ser las partes componentes, represente los hechos reales de la situación compiladora, y solamente es postulada en el supuesto, que podría ser enteramente gratuito, que la frase introductora en cada caso es un encabezado técnico que tienen las diversas unidades reunidas para componer el todo.

[7] Compárese esto con los paralelismos tentativos de Isaías, según lista dada por W. H. Brownlee en *The Meaning of the Qumrân Scrolls for the Bible,* pp. 247ss.

[8] Cf. su última obra, *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* (1893), pp. 368ss.

[9] *Die Composition des Hexateuchs* (1889), pp. 151ss.

[10] R. J. Thompson, *NDB,* p. 1117.

[11] En cuanto al sacrificio hebreo en general, véase W. P. Paterson, *HDB,* IV, pp. 329ss.; R. A. S. Macalister, *ERE,* XI, pp. 31ss.; J. J. Reeve, *ISBE,* IV, pp. 2638ss.; S. G. Gayford, *Sacrifice and Priesthood* (1924); W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel* (1937); H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice* (1950); F. D. Kidner, *Sacrifice in the OT* (1952); R. de Vaux, *Studies in OT Sacrifice* (1964).

[12] *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* I, 145.

[13] D. M. L. Urie, *EQ,* LXXXI (1949), pp. 75ss.

[14] Cf. T. H. Gaster, *IDB,* IV, pp. 148ss.

[15] *ANET,* pp. 343ss.

[16]*ARAB,* I, sec. 616s.; *Corpus Incsriptionum Semiticarum,* I, 166.3; *Keilschrifturkunden aus Boghazköi,* XII, 4, iv, 3s.; Isócrates, *Panegyr.* 6ss.

[17] E. G. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (1935), al que se opone W. Kornfeld, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (1952), pp. 287., y H. Dronkert, *De Molochdienst in het Oude Testament* (1953).

[18] Los animales silvestres especificados como apropiados para la alimentación son el ciervo (probablemente el *Dama vulgaris*), la gacela (*Gazella dorcas, Gazella Leptoceras*), el corzo (quizás el *Bubalis bucephalus*), el íbice (*Capra nubiana*), el addax (*Antílope addax*), el antílope (*Oryx beatrix*), y el carnero montés (*Ovis tragelaphus*), Dt. 4:14; cf. F. S. Bodenheimer, *Animals and Man in Bible Lands* (1960), p. 41 *passim.* [Nota del taductor: La exacta identificación de los animales mencionados en el texto hebreo es difícil, como se desprende por la diversidad de nombres dados por los traductores. Una cosa queda clara: de los animales no domésticos se pueden comer los antilópidos, los caprinos y los ovinos.] De los cuadrúpedos prohibidos el camello ya era valioso como productor de leche en el tiempo de los patriarcas (Gn. 32:15), aunque había que tener gran cuidado para que la leche no se pusiera ácida antes de beberla. La liebre, que también está prohibido como alimento, existía en numerosas variedades en Palestina, siendo las más comunes la *Lepus capensis aegyptius, Lepus europaeus connori,* y *Lepus europaeus syriacus.* El conejo (Procavia syriaca) o tejón también era común: en su apariencia general es un conejo.

[19] *Hist.,* II, 47.

[20] Una de las infecciones características, la triquinosis, se produce por la acción parasitaria de la *Trichinella Spiralis* que se encuentra en el cerdo o en los productos porcinos crudos o parcialmente cocidos, y durante la etapa de incubación la invasión y migración del organismo se tipifica por síntomas de malestar, estados febriles, vómitos, edema de la cara y las piernas, dolores musculares y sarpullido de urticaria. El botulismo y otras intoxicaciones alimenticias son resultado de infecciones provocadas por productos porcinos contaminados, y en los casos graves, una de las complicaciones es la falla respiratoria. En otras ocasiones la ingestión de cerdo da como resultado un estado alérgico acompañado de malestares, algo de fiebre y zarpullido. Una infección muy común es la de la *Taenia solium,* caso en que el cerdo es el portador intermediario y el hombre el receptor definitivo. La lombriz desarrollada tiene alrededor de tres metros de largo y está compuesta de unos mil segmentos aproximadamente, y deriva de la *Cysticersus cellulosae,* parásito

que a veces está presente en el cerdo crudo o inadecuadamente cocinado. Una degeneración rara de este estado se ve en la teniasis somática, cuando nódulos formados en los músculos y en el cerebro provocan síntomas similares a los de la epilepsia, o también se hacen palpables subcutáneamente. Otra enfermedad que se puede contraer al ingerir cerdo inadecuadamente preparado ha llegado al conocimiento de los investigadores en años recientes. Se la llama "toxoplasmosis," y en sus síntomas se asemeja a la pneumonía. Aunque su modo de transmisión todavía es imperfectamente entendido, se halla difundida entre los animales, particularmente en cerdos y roedores. Los organismos que provocan la toxoplasmosis no son afectados por los períodos de almacenaje del cerdo establecidos por la legislación moderna occidental, y parece que sobrevive a las temperaturas usuales de cocción. Aparece en la forma de una vejiga que parece masa, llamada "pseudo-vejiga," cuya estructura es resistente a la congelación o a la acción de los jugos gástricos, pero tiende a romperse cuando se somete a una cocción prolongada a temperaturas más elevadas que las de cocción. De paso, cabe observar que los rumiantes propiamente tales no están del todo libres de parásitos, porque la carne de buey ocasionalmente es portadora del parásito *Taenia saginata,* y el hombre, receptor definitivo, adquiere la infección al comer carne inadecuadamente cocida, cuando come carne cocida en forma insuficiente y que contiene el organismo *Cysticercus bovis.* La lombriz resultante tiene unos seis metros de longitud y está formada por un número aproximado de dos mil segmentos. El organismo parásito conocido como *Diphyllobothruim latum* es una lombriez de unos 9 metros de largo y unos tres mil segmentos. El hombre es el receptor definitivo, y recibe la infección cuando consume caviar o pescado que no está del todo cocinado. Una enfermedad conocida como *tularemia,* caracterizada por malestares, escalofríos, rigidez, estados febriles y secreciones glandulares, se da en algunas partes del mundo, incluso en América del Note, por comer pescado o conejos cocinados en forma insuficiente.

[21] Cf. R. K. Harrison, *IDB,* III, pp. 111ss.; H. M. Spinka, *Journal of the American Scientific Affilation,* XI (1959), pp. 17ss.; R. G. Cochrane, *Biblical Leprosy: A Suggested Interpretation* (1961), pp. 3ss.

[22] R. P. Strong (ed.), *Stitt's Diagnosis, Prevention and Treatment of Tropical Diseases* (1944), I, p. 814.

[23] A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritc Literature* (1954), pp. 74ss.

[24] E. Neufeld, *The Hittite Laws* (1951), pp. 188ss.

[25] Cf. D. R. Mace, *Hebrew Marriage* (1953), pp. 152s.

[26] M. A. Ruffer en *Studies in the Palaeopathology of Egypt* (editado por R. L. Moodie, 1921), pp. 325ss.

V. EL LIBRO DE NUMEROS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

La Sinagoga judía denominó este libro וידבר ("y él habló") o también במדבר ("en el desierto de") en conformidad con la primera palabra del versículo inicial, o por una de sus primeras palabras. Un nombre muy antiguo en los círculos judaicos es el de "El quinto de los Enrolamientos" designación que tenía la intención de señalar aquella porción específica de los libros mosaicos que describen la cuenta de los israelitas.[1] Los traductores de la LXX dieron a la obra el título Ἀριθμοί; (Números), el que fue seguido por la Vulgata (*Numeri*) y por las versiones occidentales más modernas.

En contraste con Levítico, que es casi enteramente legislativo, Números, como Exodo, combina la historia con los pronunciamientos de carácter legal. La mayor parte de la obra tiene que ver con las visicitudes de los israelitas en sus peregrinaciones en el desierto que se extienden desde el Exodo hasta el tiempo cuando, treinta y ocho años más tarde, estaban a punto de entrar en la Tierra Prometida. El libro se puede analizar de la siguiente forma, según lo tenemos al presente:

I. Preparativos para Partir de Sinaí, c. 1:1-10:10
   - A. Censo y Ordenamiento de las tribus, 1:1-4:49
   - B. Leyes diversas, 5:1-6:27
   - C. Ofrendas en la dedicación del altar, 7:1–89
   - D. El candelabro, la consagración de los levitas, y reglas en cuanto a su servicio, 8:1–26
   - E. La segunda pascua, la nube y el uso de las trompetas de plata, 9:1-10:10

II. Desde Sinaí hasta los llanos de Moab, c. 10:11-21:35
   - A. Movimientos preliminares desde Sinaí, 10:11–36
   - B. Intranquilidad entre las tribus, 11:1–15
   - C. La provisión de codornices, 11:16–35
   - D. La lepra de Miriam, 12:1-16
   - E. Los doce espías, 13:1-14:45
   - F. Mandamientos diversos, 15:1-41
   - G. Coré, Datán y Abiram, 16:1-17:13

H. El servicio de los sacerdotes y levitas, 18:1-32
I. La ley de la purificación, 19:1-22
J. Muerte de Miriam; sucesos en Meriba, 20:1-13
K. Edom se niega a darle paso a Israel; muerte de Aarón, 20:14-29
L. El viaje hasta los llanos de Moab, 21:1-35

III. Sucesos en los llanos de Moab, c. 22-36
A. Balaam, 22:1-24:25
B. Baal-peor, 25:1-18
C. El segundo censo, 26:1-65
D. Derechos de herencia de las hijas; el sucesor de Moisés, 27:1-23
E. Reglas respecto de las ofrendas; votos de las mujeres, 29:1-30:16
F. Guerra contra Madián, 31:1–54
G. Heredades en Transjordania, 32:1-42
H. Los campamentos de los israelitas, 33:1-49
I. Asignación de territorio al occidente del Jordán; designación de las ciudades levíticas y de las ciudades de refugio; casamiento de herederas, 33:50-36:13

B. LA COMPILACION DE NUMEROS

La composición de Números presenta problemas similares a los que encontramos en relación con Exodo y Levítico. Se puede asumir muy legítimamente que la frase "Y el Señor habló a Moisés diciendo . . ." representa el comienzo de una nueva sección de material, y que la fórmula introductoria, cuando se restringe a dicha expresión en forma específica, puede considerarse como prefacio de una aglomeración de materiales de carácter revelatorio, instructivo, didáctico, legislativo o de otra especie. Sin embargo, cuando esta frase inicial está relacionada con alguna localización específica, como por ejemplo en Nm. 1:1, donde se dice que el Señor tuvo comunión con Moisés en el desierto de Sinaí en un tiempo específico, la implicación es que el material que sigue debe ser considerado histórico y mosaico en origen. Esto no quiere decir que algunas modificaciones o revisiones del material así introducido no hayan ocurrido en períodos posteriores, porque, como se ha observado previamente, tal procedimiento era una práctica acreditada de los escribas del Antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, lo que sí implica es que las secciones componentes de Números deben ser examinadas a la luz del entorno del desierto, y deben ser

evaluadas consecuentemente sobre esa base. El considerar ciertas posibles adiciones o recensiones hechas por los escribas en períodos posteriores como evidencia de que toda la obra procede de una época comparativamente tardía, y necesita ser proyectada hacia una era más antigua si es que se va a acreditar a Moisés en algún sentido, es un procedimiento metodológicamente incorrecto y un uso inadecuado de la evidencia disponible. Muchos eruditos modernos ahora se han apartado de la posición de Wellhausen en este respecto al punto de reconocer que el libro contiene materiales de épocas muy remotas,[2] los que bien podrían ser mosaicos en carácter y origen.

Aunque en general hay un patrón cronológico en Números, algunas de las secciones aparecen libremente relacionadas con algún período específico de la peregrinación por el desierto, con el cual han sido relacionadas en el proceso de compilación. Así los pronunciamientos hechos en relación con los votos (Nm. 30:1ss.) y los asuntos varios relacionados con las observancias cúlticas y de otro orden (Nm. 15:1ss) pudieron haber surgido durante cualquiera de los años durante la peregrinación por el desierto, y en consecuencia no es necesario que reflejen una situación topográfica o cronológica específica. Números parece ser más fragmentario que sus predecesores en la Torah, y esto se hace particularmente evidente en los capítulos 20 y 21, donde la forma original era probablemente de la naturaleza de un diario de viaje con breves notas topográficas.

Esta diferencia general del tono que es evidente en Exodo y Levítico ha llevado a muchos eruditos a rechazar la autoría mosaica de Números, y sobre la base de un esquema occidental de analisis documentario lo atribuyen a fuentes literarias claramente hipotéticas como J, E, P y L. Desde luego, es verdad que la actividad de Moisés como escritor se menciona solamente en Nm. 23 (Cf. 5:23; 11:26), y que algunas secciones del libro (e.g. 12:3; 15:22s.; 32:34) parecen haber sido compuestas por alguien distinto del gran legislador hebreo, o aun tomadas de alguna fuente como el "Libro de las Guerras de Jehová" (Nm. 21:14).

A la luz de lo que ahora se sabe acerca de los procesos de revisión de los escribas en Egipto y otras áreas del Antiguo Cercano Oriente, parece no haber dificultades para suponer que la referencia de Números 12:3 sobre la modestia de Moisés sea una adición hecha por una mano posterior, muy posiblemente por la mano de Josué o de Samuel. Las objeciones levantadas en los círculos críticos en cuanto a la supuesta naturaleza no mosaica de Números 15:22 son mucho menos seguras, sin embargo, puesto que el objetivo de la referencia era enfatizar el origen

revelado de las ofrendas de sacrificios y su entrega a Israel por medio de Moisés. En tal caso, la alusión a Moisés en tercera persona sería enteramente apropiada aunque, no obstante, enfática.

Una inserción post-mosaica mejor acreditada se hace evidente en la referencia de Números 21:14s., donde hay una breve cita de una fuente designada como "Libro de las batallas de Jehová." Esta es una genuina fuente del Pentateuco, a diferencia de los documentos hipotéticos postulados por los miembros de la escuela Graf-Wallhausen, bien que es citada en una forma brevísima. Evidentemente se trata de un registro de los hechos poderosos de Dios en favor de Israel, que probablemente estaba en sus primeras etapas de formación durante la parte final del período del desierto. La información repsecto de esta materia es escasa e incierta, dado que el libro solamente ha sobrevivido en el fragmento citado anteriormente. Los hechos a que se refiere Números 21:15 sólo pudieron ser escritos después del tiempo de Moisés, pero probablemente ya estaban en su forma escrita, y con seguridad, en su forma oral, hacia el tiempo de Josué, cuando ya estaba tomando su forma sustancial el antiguo libro de Jasher, épica nacional que conmemoraba el curso heroico de la historia israelita bajo Dios. No hay bases razonables para suponer que la inserción, que probablemente comenzaba con la glosa de Números 21:13b, sea más tardía que del tiempo de Samuel, y bien podría haberse escrito en el tiempo de la ocupación.

Consideraciones similares se aplican al contenido de Números 32:33ss., que comprende una enumeración de las ciudades de Transjordania edificadas por los descendientes de Gad, Rubén y Maquir, hijo de Manasés. Es completamente claro que la actividad de construcción mencionada sólo fue posible después del cumplimiento de la promesa hecha por aquellas tribus de atender a sus responsabilidades militares (Nm. 32:17). Una vez más, parece haber pocas dificultades para atribuir esta sección a una inserción editorial o de los escribas hecha más tarde para describir el resultado de las promesas hechas en el capítulo anterior a Moisés. Como tal completa el relato en la forma de un comentario sobre sucesos subsecuentes, y podría aun haber sido hecho en esta forma para corregir cualquier descuido implícito de los hebreos de Transjordania a la luz de la prominencia dada a las victorias israelitas durante el período de la conquista. En relación con la actividad constructora de estos hebreos transjordanos, cabe notar que estaban comprometidos en hacer una reparación apresurada, y no en la fundación, en el sentido estricto de la palabra, de asentamientos como los de Aroer y Ataroth (cf. Nm. 32:26s.), puesto que Galaad estaba habitada ya desde largo

tiempo. Parece probable que Números 32:34–42 es producto del período de la ocupación, y bien pudo haber sido introducido en Números en el tiempo de Samuel a lo sumo. Esto es claro del hecho de que ciertos nombres de lugares eran antiguas plazas fuertes cananeas, designación que debía ser alterada, como se observa en la glosa de Números 32:38, situación que concuerda bien con la última parte del período de la conquista. Aparte de estas pocas posibilidades de adiciones post-mosaicas, la evidencia interna de Números afirma coherentemente que las reglas y leyes que contiene fueron reveladas a Israel a través de los oficios mediatorios de Moisés y, ocasionalmente, de Aarón. Además, apoya sin equivocación la impresión de que estas leyes fueron promulgadas en un entorno desértico, y que fueron implementadas durante el tiempo pasado en las peregrinaciones del desierto. Así, aparte de los pasajes precedentes que podrían constituir adiciones posteriores, no hay un solo factor en todo el contenido de Números que en alguna forma sea incompatible con las condiciones que se afirma prevalecieron durante el período de la travesía del desierto.

Sin embargo, en cualquier intento por especular en cuanto a la mecánica de la composición de Números surgen algunos problemas. Los primeros cuatro capítulos aparecen curiosamente situados, por decir lo menos, puesto que no se utilizan particularmente para integrar el libro con el relato histórico según termina en Exodo. Si la presencia de la fórmula estereotipada en Números 1:1 y 2:1 indica que estos capítulos eran originalmente registros separados que fueron reunidos en el rollo, entonces resulta difícil dar razón de la presencia de lo que parece ser un genuino colofón en Números 3:1. Si éste, como colofón, se refiere a uno o a los dos capítulos está lejos de ser fácil ver cómo podrían ellos haber sido mosaicos o aarónicos en algún sentido diferente al del material análogo atribuido a Moisés y Aarón.

Pero si Números 3:1 no es el colofón de algún relato histórico precedente, se hace difícil evaluar precisamente qué lugar tiene el versículo en los primeros capítulos de Números. La referencia de Números 1:1 que habla del desierto de Sinaí difícilmente puede ser el título de una tablilla cuyo colofón se refiere a una revelación sobre el Monte Sinaí mismo, de modo que si Números 3:1 tiene el carácter de un colofón, podría ser que se ha preservado sólo un fragmento del material precedente, que en su totalidad podría haber excedido al contenido de los primeros dos capítulos, o, por otra parte, podría haber sobrevivido solo parcialmente y sin título en el capítulo dos. Sea cual fuere la naturaleza de su origen, los primeros cuatro capítulos de Números son una unidad manifiesta en su

forma final, y tratan del censo y las ordenanzas para la partida desde la región de Sinaí.

Los registros de los capítulos 5 y 6 contienen material relativo a las reglas que gobernaban la orden de los nazareos, las impurezas y el juicio por celos, indicando que había unido un grupo de estatutos específicamente cúlticos a los registros sacerdotales del censo y de los reglamentos sobre el orden de estacionamiento de las tribus. El punto de vista general de los primeros cuatro capítulos reaparece en el capítulo siete, que trata de las ofrendas de los príncipes para la consagración del Tabernáculo. El mismo tema continúa en Números 8:1-4, y describe las lámparas del tabernáculo, pero es interrumpido en Números 8:5 por lo que bien podría ser el comienzo de un nuevo rollo de pergamino, o una nueva sección de dicho material.

Es posible que Números 8:5-26, que trata de la separación de los levitas, haya sido puesto fuera de lugar en el proceso de armar el libro, puesto que, en lo que respecta a su contenido podría fácilmente haber seguido a Números 4:49. Una sección histórica acreditada es la representada por Números 9:1–14, que describe sucesos ocurridos antes del primer censo y poco antes que fuera levantado el Tabernáculo, lo que nuevamente parece estar en un lugar distinto del que le correspondería según una secuencia puramente histórica. Es muy posible que por lo menos parte del material sacerdotal de los capítulos cinco a ocho haya sido escrito antes de la primera lista de censo, y si es así, ésta habría sido agregada como material prefácico una vez reunidos los estatutos sacerdotales, y no viceversa.

Aunque el ordenamiento del material de los primeros capítulos de Números pueda parecer un tanto extraño a la mentalidad occidental, es notable el hecho de que la forma acabada del material sienta los estatutos sacerdotales sobre la base firme de los relatos del período de las peregrinaciones en la época de Sinaí, como un modo de autenticarlos y demostrar su originalidad respecto del culto. Aunque es posible interpretar las secciones como que han sido reunidas en forma fortuita en contraste con los métodos y normas occidentales, queda el hecho de que fueron coleccionadas de un modo que no fue accidental ni inconveniente, en lo que respecta al compilador original. Este hecho por sí mismo debería servir como una advertancia contra un acercamiento poco juicioso a los problemas de la compilación del libro, y un recordatorio de que las necesidades de un pueblo oriental fueron la consideración primaria del editor o de los editores responsables del producto terminado.

El desarrollo gradual de la introducción de Números 9:15 parece indicar muy claramente el inicio de otro rollo en el relato, el cual lleva la historia de la peregrinación por el desierto hasta Hazerot sin un vacío discernible (Nm. 11:35). Esto fue seguido por la queja de María y Aarón contra Moisés (Nm. 12:1ss.), que dio como resultado que María se viera afectada por una enfermedad a la piel. Desde Hazerot, los israelitas avanzaron hacia Parán, y el relato describe la sucesión de acontecimientos que culminan con la negativa a entrar en la tierra prometida (Nm. 15:41).

Los estatutos relativos a los sacrificios (Nm. 15:1–32) probablemente fueron insertados en el relato en este punto como para suministrar un respaldo legislativo a los procedimientos rituales que deberían seguirse de inmediato al entrar en Canaán. Si esta ley era tan compulsiva y global en alcance, como el texto parece indicar, obviamente era anterior a las más elaboradas prescripciones de Levítico en cuanto a los sacrificios, y evidentemente pertenece un período en los inicios de la peregrinación con el objetivo de constituir un mandato provisional para el resto de la época en el desierto.

Si este es realmente el caso, indicaría, como Wright ha señalado,[3] que Amós estaba en lo cierto al sugerir que el pueblo como un todo no ofreció sacrificios de animales en el desierto (Am. 5:25). Las secciones que tratan de la violación del *sabbath* (Nm. 15:32–36) y la confeçción de franjas para los bordes de sus vestidos (Nm. 15:37–41) son inserciones obvias de fragmentos literarios de interés sacerdotal que tienen como trasfondo una ambientación en el desierto, pero que no necesariamente están en un estricto orden cronológico.

En gran medida las mismas consideraciones son aplicables al contenido de los capítulos 16, 18 y 19, en los que obviamente está en primer plano el interés sacerdotal. El capítulo 17, que trata del florecimiento de la vara de Aarón, obviamente se originó en el desierto, aunque es difícil hacer algo más que atribuirle alguna fecha en el período previo al campamento en los llanos de Moab. Los capítulos 20 y 21 narran los incidentes ocurridos en la misma fase general de las peregrinaciones, y describen con considerable fidelidad las tensiones de la vida israelita en aquella época. Los relatos son breves, casi al punto de ser fragmentarios, de modo que ocasiones importantes, tales como la situación en que ocurre la muerte de Aarón, son tratadas en forma más bien ligera. Está dentro de lo posible que estos capítulos constituyesen parte de un breve diario de viaje, y que hayan sido reunidos después de la muerte de Moisés por un editor, siendo

suplementado con un itinerario de aquella fase particular de las peregrinaciones y con un himno triunfal (Nm. 21:27–30), quizás en forma fragmentaria, así como con un fragmento de una canción popular de trabajo (Nm. 21:17b–18b).

Los relatos que describen las actividades proféticas de Balaam (Nm. 22:1-26) son de interés en parte debido a que ilustran el rol del vidente mesopotámico en los asuntos militares, y en parte debido a los problemas relacionados con su composición e integridad. El nombre "Balaam" (בלעם) ha sido entendido de variadas formas como que significa "el clan produce o engendra," "insaciable," o, como ha sugerido Albright, "el (divino) tío engendra," basándose este último en una comparación de בלעם con el nombre propio amorreo *Yabil- 'ammu*[4] del siglo décimo tercero A. C.

Balaam es un caso raro en el Antiguo Testamento como un extranjero que se sujeta al mandato de Dios, y cuya carrera muestra el tremendo potencial atribuido en el Antiguo Testamento y en otros lugares en el Antiguo Cercano Oriente a la palabra hablada.[5] Vivía en Petor sobre el río Eufrates, al sur de Carquemis, probablemente el *Pitru* de los textos asirios,[6] descrita como situada sobre el río Sagur cerca de su confluencia con el Eufrates. No se sabe precisamente cómo los relatos de sus oráculos llegaron a escribirse. Parece difícil imaginar que pudieran haber sido anotados por escribas israelitas, puesto que ningún hebreo estaba presente cuando ocurrieron los hechos narrados. Pudiera ser que un discípulo del vidente mesopotámico fuera responsable de la sobrevivencia de los relatos, aunque esto no pasa de ser una pura conjetura. Sin embargo, lo evidente es que las tradiciones relativas a Balaam eran bien conocidas en el tiempo de Josué (Jos. 13:22), y si los relatos escritos aún no existían, difícilmente podrían haber sido escritos después del período de los Jueces.

Según la opinión de este autor, y estaban en forma escrita en el siglo doce A. C. y durante la ocupación fueron insertados en la secuencia histórica de Números. En todo caso, no deben de ningún modo ser considerados existentes en su forma actual en una fecha posterior a la época de Samuel. Números 25:1–18 se puede interpretar como formando un apéndice a los oráculos de Balaam, y es instructivo a la luz del hecho de que el vidente mesopotámico posteriormente se unió a los madianitas y les aconsejó que sedujesen a Israel para introducirlo en el culto licencioso de Baal-peor (Nm. 31:16). Así el capítulo está puesto en un contexto religioso e histórico apropiado y forma una adecuada conclusión para material que es completamente mesopotámico en carácter, según lo ejemplifican los

descubrimientos en Mari y otros lugares, que han demostrado el rol de los adivinos en relación con los asuntos militares.

Al parecer, Números 26:1 representa el comienzo de otro rollo de material sacerdotal que contenía datos relacionados con el segundo censo, el relato de la designación de Josué como sucesor de Moisés, y ciertos otros detalles de interés para los círculos cúlticos y administrativos en Israel. La inserción de tal material en este punto específico del relato suscita algunas preguntas en cuanto a las razones del arreglo, especialmente en lo que respecta a las reglas respecto de las festividades. Al considerar la situación a la luz del trasfondo del desierto, parece muy probable que la inserción realmente reflejara un recordatorio cronológico para los israelitas al efecto de que prácticas más bien ocasionales con respecto a las celebraciones y otros requerimientos cúlticos (cf. Jos. 5:5), que prevalecían en el desierto, muy pronto iban a ser reemplazadas, al entrar en la tierra prometida, por estipulaciones más rigurosas como las establecidas en general en los estatutos sacerdotales de Levítico. Por otra parte, como Wright ha sugerido, Números 28 y 29 podrían haber existido "ofrendas festivas" independientemente de las regulaciones algo más generales para el pueblo que se encuentran en Levítico 23, y podrían haber sido promulgadas en su forma existente como un acta de disciplina cúltica.[7]

Presumiblemente una sección más del rollo armado de Números comenzaba con el capítulo 31, que trata de la venganza sobre los madianitas. Este material comprende Números 31:1-32:32, e incluye una declaración respecto de la asignación de tierra en el lado oriental del Jordán a algunas de las tribus. El resto de los capítulos del libro comprenden un material vario que incluye un catálogo general de los lugares visitados por los israelitas entre el tiempo del Exodo y la entrada en Canaán, así como las regulaciones concernientes a la división de la tierra una vez adquirida, y diversas leyes que preveían una vida de estado sedentario en Canaán.

Si el análisis precedente corresponde en algún respecto al modo en que Números fue realmente preparado a partir de fuentes escritas, se verá que fue compilado por medio de un proceso literario mucho menos elegante que el que hay tras Génesis, Exodo o Levítico. Muy posiblemente, este mismo hecho podría ser usado como argumento en favor de una fecha temprana para su composición, en el supuesto que la combinación de materiales históricos, cúlticos y de otro orden ambientado en el desierto tendería a resultar en un ordenamiento literario

más fortuito que el que prevalecería en el caso de regulaciones puramente cúlticas, como en Levítico, o para el caso de narraciones de una naturaleza primariamente histórica, como en Exodo, o en el caso de material literario, y quizás oral, preexistente como en Génesis.

La relación entre las diversas secciones de Números de ningún modo es clara para los observadores modernos, y se hace aun más oscura cuando se considera a la luz del análisis documentario clásico europeo. Es muy probable que el marco fuese de orden cronológico, marcado por vinculaciones específicas con la narración general de los hechos, y amplificado por medio de diversas reglas y datos estadísticos, especialmente donde estos tenían alguna incidencia sobre la situación de vida en el desierto de las peregrinaciones por éste. Cabe recordar que los escribas antiguos generalmente no distinguían entre estatutos cúlticos, judiciales, sociales y morales en forma tan cuidadosa como lo hacen sus colegas modernos, que probablemente va lejos en el sentido de dar razón al hecho de que la relación entre secciones aparentemente no relacionadas de un libro como Números era más obvia para las personas a la cuales fue dirigido el libro que para los lectores de una era y época distinta.

Lo que se podría suponer razonablemente como segmentos postmosaicos de Números, junto con la breve forma narrativa de porciones tales como los capítulos 20 y 21, podría sugerir que una buena medida de responsabilidad por la forma final del rollo la tuvo algún compilador o editor algún tiempo después de la muerte de Moisés, quizás Josué, que tomó el material mosaico y otros materiales para producir Números en una forma muy cercana a la que conocemos ahora. Según la opinión del que esto escribe, no hay una sola sección de la obra que exija una fecha posterior al tiempo de Samuel, y el grueso de la obra debe ser considerada como proveniente de la era mosaica misma.

C. EL MATERIAL DE NUMEROS

1. *El campamento.* La historia narrada en Números cubre un período de unos 38 años, y abarca el tiempo trancurrido entre el año dos y el año cuarenta de la era del Exodo (cf. Nm. 1:1; 7:1; 9:1, 15; 10:11; 33:38; Ex. 40:2; Dt. 1:3). En Sinaí se tomó un censo del pueblo un mes después de levantado el Tabernáculo (Ex. 40:17), censo que incluyó a los que podrían servir como militares, alcanzando la cifra total a 603.550 individuos (Nm. 1:46). El censo del capítulo 2 presenta a las tribus en sus campamentos en el orden en que estaban relacionadas con el

Tabernáculo de la Reunión, y presupone una condición en que los israelitas aun no estaban establecidos en la Tierra Prometida.

El ordenamiento de las tribus junto a sus banderas en la forma de un rectángulo que deja un espacio en el centro ocupado por el Tabernáculo (Nm. 2:2ss.), tenido por los críticos desde largo tiempo como indicativo de una fecha tardía para el material sacerdotal del Pentateuco, se reconoce ahora como un despliegue común de las fuerzas para acampar en el período de Amarna. Como Kitchen ha señalado, es significativo en relación con esto que Ramsés II haya utilizado precisamente la misma disposición estratégica en su campaña siria, cuando la gran tienda portátil de guerra del divino rey, contemporáneo de Moisés, fue levantada en el centro de un campamento rectangular de las divisiones del ejército.[8] Es especialmente notable que esta importante comparación procedente de Egipto haya surgido del mismísimo siglo en que Moisés vivió, porque un poco más tarde, en el primer milenio A. C. los campamentos militares cambiaron de forma, como lo muestra la forma redonda del despliegue asirio que aparece en relieves de Asiria.[9] Así que parece altamente probable que Moisés, en el despliegue descrito en Números, estuviera utilizando su prepareción egipcia previa en las artes marciales para el bienestar de la naciente nación israelita.

Otro punto que tiene una decidida importancia sobre la antigüedad de las fuentes en Números se relaciona con el uso de largas trompetas de plata para convocar las asambleas civiles así como para aquellas que tenían propósitos religiosos como militares (Nm. 10:1ss.) Estas trompetas eran de uso común en Egipto durante la era de Amarna,[10] y algunos ejemplares particularmente elegantes fueron sepultados con el faraón Tutankamón (*ca.* 1350 A. C.) y fueron recuperados por Howard Carter en el siglo veinte.

Igualmente antiguo es el uso de seis carros tirados por bueyes para el servicio del Tabernáculo (Nm. 7:3ss.). Como Kuentz ha demostrado,[11] durante varios siglos, los faraones desde el tiempo de Tutmosis III (*ca.* 1470 A. C.) utilizaron regularmente en las campañas en Siria carros tirados por bueyes.[12] Sólo falta observar que los carros de Moisés y los israelitas en Sinaí,[13] que generalmente eran arrastrados por una yunta de bueyes se compara favorablemente con los diez carros עגלה[14] arrastrados por seis yuntas de bueyes que transportaban los abastecimientos para los 8.000 canteros de Ramsés IV (*ca.* 1160 A. C.) desde el río Nilo hasta las áreas desérticas de Wadi Hammamat, entre el Nilo y el Mar

Rojo, bajo condiciones muy similares con las prevalecientes en la península de Sinaí.[15]

En estos y muchos otros respectos, un uso adecuado de la evidencia disponible sirve para desechar la crítica subjetiva desinformada en cuanto a la genuinidad de los relatos.

2. *Promulgaciones legales.* El rito que ha llegado a ser conocido por los eruditos como la "ordalía de los celos" (Nm. 5:11–31), es de algún interés debido a que era completamente desconocido entre los otros pueblos de la antigüedad.[16] En este edicto, Números suplementa las prescripciones de Levítico, porque mientras éste declara la pena de muerte para ambos participantes en el acto adúltero, aquél delinea el procedimiento que debía seguir el hombre cuando sospechaba que su esposa había adulterado y no lo podía probar. El dramático ritual por el que se exigía pasar a la mujer, mucho más significativo por su avanzado grado de sugestibilidad psicológica, es claramente reminiscente de las formas de tratamiento prescritas por los médicos sacerdotes babilónicos del segundo milenio A. C.[17] De cierto interés, desde el punto de vista de la historia de los procedimientos terapéuticos en Israel, vale notar que el relato en consideración es el único en todo el Antiguo Testamento que menciona la administración oral de pociones o medicamentos.

Números 6 da a conocer las reglas que regían una institución con la que estaban familiarizados los hebreos a través de toda la historia. El cuerpo carismático conocido como los "nazareos" ejemplifica el concepto de consagración y santidad inherente a la Torah mosaica, aunque el origen del algunas prácticas nazareas es oscuro y muy probablemente son anteriores a Moisés. Históricamente un nazareo era una persona sagrada, que en las etapas primeras de la institución llegaba a ser carismático como resultado de un don divino, que podría o no haber sido iniciado desde el punto de vista humano por un voto materno específico.[18]

Una etapa posterior de la historia de Israel, muestra que los nazareos habían adquirido su especial *status* espiritual como resultado del voto que ahora tomaba por decisión propia. Sin embargo, en todos los tiempos este concepto particular de santidad y consagración estaba marcado exteriormente por la abstinencia del vino y de bebidas alcohólicas (éstas siendo aproximadamente como el licor embriagante) y permitiendo el crecimiento del cabello durante todo el período cubierto por el voto de autoconsagración. El origen premosaico de este último

aspecto se hace evidente en el hecho de que muchos pueblos antiguos, al igual que los semitas, frecuentemente dejaban de cortarse el cabello durante ciertas empresas en que necesitaban algo superior a la ayuda puramente humana, y posteriormente consagraban su cabello al servicio de su divinidad particular (cf. Jue. 5:2). En el presente no son desconocidos los ecos de este procedimiento general entre los pueblos semíticos, como Lods ha señalado con referencia a las modernas tribus de los beduinos árabes.[19]

Los estatutos de Números 6 se dividen convenientemente en tres grupos, de los cuales el primero está formado por las prohibiciones.[20] Uno de los más importantes de estos exigía que el nazareo se abstuviese de toda forma de bebidas alcohólicas o de cualquiera de los ingredientes que sirvieran para producir tal bebida. Quizás esta regla haya estado dirigida como una advertencia para los individuos y la sociedad en general en cuanto a los peligros inherentes en el alcoholismo, condición que reinaba extensamente en la sociedad del Antiguo Cercano Oriente y que no era desconocida del todo en el sacerdocio hebreo (cf. Lv. 10:9). La abstinencia de toda forma de alcohol de este modo aseguraría a los nazareos un firme control de sus facultades en todo tiempo en su especial relación de santidad hacia Dios y como testimonio a la nación de Israel. Este opinión parece preferible a la de Kittel, que supone que la abstinencia en esta área constituía una protesta contra la cultura cananea y apuntaba hacia la superioridad del ideal nomádico.[21] Una segunda prohibición tenía que ver con el cabello de la cabeza, que debía ser dejado en su condición natural durante todo el período de consagración a Dios, quizás en la creencia de que el cabello era en alguna forma el asiento de la vida y la virilidad.[22] Finalmente, los nazareos tenían prohibido acercarse a un cuerpo muerto, aun al de un familiar, para no ser contaminados en su estado de pureza ceremonial por el contacto con lo que era considerado inmundo.

La segunda sección de los estatutos de los nazareos (Nm. 6:7-12) tenía que ver con la violación del voto, fuese por inadvertencia o por otro motivo. En tal caso, se pedía al nazareo que se sometiese a detallados procedimientos de purificación, y que comenzase su período de dedicación de nuevo si así lo deseaba. Una sección final de reglas (Nm. 6:13–21) tenía que ver con los sacrificios que debía ofrendar el nazareo al terminar su voto, que incluía el corte del cabello para quemarlo.

A pesar de la severas restricciones impuestas por la ley del nazareato a los individuos, no era del todo imposible que llevasen a cabo los deberes domésticos

y sociales normales, y no había nada en los estatutos que exigiese al que hacía el voto que viviese en un régimen que se aproximase al de una vida monástica. El rasgo distintivo del estado otorgado a los nazareos era el de una completa consagración individual, de cuerpo y personalidad, al servicio divino. Otorgaba a los miembros ordinarios de la sociedad israelita una forma de santidad normalmente asociada sólo con el sacerdocio, y proporcionaba al individuo la calidad de estado disfrutado por grupos tales como el de los recabitas (Jer. 35:5).

Los primeros nazareos eran personas consagradas para toda la vida, como en el caso de Samuel, que no es llamado específicamente nazareo en el Texto Masorético (1 S. 1:11), pero que es descrito como tal en un fragmento del libro de Samuel recobrado de 4Q, que termina en 1 Samuel 1:22 con las palabras, "será nazareo para siempre,"[23] confirmando así la tradición mishnaica. Es evidente que Samsón era otro nazareo permanente, y aunque se expresan dudas en cuanto a su estatus,[24] era ciertamente una figura carismática en el sentido normal de la palabra. A partir de los relatos sobre Samsón es difícil decir si realmente se abstenía de beber vino o no. Sin embargo, las afinidades entre Samsón y los nazareos son suficientemente evidentes en sí para permitir que se piense de él como un nazareo, aun cuando no haya cumplido todas las prescripciones técnicas de Números 6.

En el tiempo de Amós, la perversidad era tal que los individuos en forma deliberada trataban de minar la institución alentando a los nazareos a adoptar patrones de conducta que divergían bastante con sus principios (Am. 2:11s.). Desde el período del exilio hacia adelante los nazareos se vieron progresivamente relacionados con un período fijo de consagración, en oposición a las dedicaciones de por vida del individuo que era evidente en épocas más antiguas. Se tenían motivos distintos de la santificación, la obediencia y el arrepentimiento,[25] y en el período precristiano inmediato comenzó a aparecer la casuística en conexión con los estatutos.[26]

3. *Las peregrinaciones por el desierto.* El relato de Números 10:11 muestra que en el segundo año de su salida de Egipto los israelitas salieron de la región de Sinaí y viajaron hasta Cades Barnea, en las proximidades de la Tierra Prometida. Cades estaba localizado en los confines del desierto de Zin y del desierto de Parán (Nm. 12:16; 13:26), y frecuentemente ha sido identificado con el manantial de 'Ain Qudeis, unas sesenta y seis millas al sudoeste del extremo sur del Mar Muerto. Sin embargo, los exploradores modernos han señalado que la provisión

de agua en 'Ain Qudeis es muy limitada,[27] y que 'Ain Qudeirat, unas 5 millas al noroeste de 'Ain Qudeis, es una localización mucho más propia para Cades.[28] Sin embargo, no puede haber muchas dudas en el sentido de que todo el conjunto de manantiales de aquella área fue utilizado en uno u otro momento durante los treinta y ocho años de peregrinación de los israelitas por el desierto, siendo 'Ain Qudeirat la principal fuente de aprovisionamiento de agua.

No mucho después de la segunda provisión de codornices (Nm. 11:31ss.), Moisés fue criticado por Aarón y María por casarse con una mujer "cusita." Presumiblemente su primera mujer, Séfora, había fallecido después de haber sido devuelta por Jetro a Moisés (Ex. 18:2), aunque este hecho no se afirma en ningún lugar en el texto. La palabra "cusita" se toma usualmente como equivalente a "etíope," y en tal caso la mujer mencionada pudo haber salido de Egipto entre los israelitas y sus seguidores. Sin embargo, si "cusita" debe ser derivado de *kushu* y la palabra hebrea "Cushan," relacionada con Madián (Hab. 3:7), la mujer concebiblemente podría haber venido de un linaje familiar relacionado con el de Jetro y Séfora. La afección cutánea que atacó a María (Nm. 12:10ss.) a modo de castigo, y que en el texto se describe por la palabra genérica hebrea traducida "lepra," evidentemente no era equivalente a la enfermedad de Hansen. Es difícil determinar precisamente su naturaleza exacta, y lo más que se puede decir a partir de la descripción no técnica del fenómeno es que podría haber constituido alguna erupción cutánea pasajera como la psoriasis.

El incidente relacionado con el envío de exploradores a Canaán ocupa una posición estratégica en la historia del viaje a través del desierto. La tierra de Canaán era fértil y agradable, como pronto descubrieron los exploradores, pero sus habitantes era fuertes y hostiles (Nm. 13:17ss.). Al oír el informe, los pérfidos israelitas se rebelaron contra Moisés y contra Aarón, y los hubiesen apedreado y regresado a Egipto a no ser por la intervención divina en el punto más cálido de la crisis. A pesar de la magnanimidad mostrada por Moisés, los israelitas fueron sentenciados a vagar por las partes del desierto hasta que toda la generación rebelde hubiera muerto. (Nm. 14:20ss.). En relación con este episodio, es importante recordar que la intención era que Israel cruzase directamente desde Egipto hacia la tierra prometida a través del Sinaí en el espacio de unos pocos años a lo sumo, y que la forzada permanencia en Sinaí no era parte del plan original para la nación recién nacida.

Como se ha dicho con anterioridad, esta situación debe ser notada cuidadosamente en relación con la legislación contenida en Exodo 22 y 23, la que se relaciona con una situación agrícola sedentaria y mira hacia atrás a una larga tradición hebrea de actividad sedentaria en este respecto (cf. Dt. 11:10). No hay absolutamente ninguna evidencia que sugiera que los antiguos hebreos fueran alguna vez nómadas en el sentido de los modernos beduinos del desierto de Arabia. Los estudios de la vida en la antigua Mesopotamia revelan que la vida en comunidades como Ur de los Caldeos, por ejemplo, era de una naturaleza típicamente urbana, y estaba basada, como ocurría en el caso de asentamientos similares en la antigua Mesopotamia, sobre una economía enteramente agrícola y pastoril.[29] La migración patriarcal a Canaán se establece en un ambiente similar (Gn. 26:12, *et al.*), y los 430 años de asentamiento israelita en la región oriental del Delta del Nilo fue de características específicamente agrícolas y sedentarias. Durante su estada en Gosén, los hebreos habitaban una región que era famosa por sus ricos pastizales, por su abundante producción agrícola y por sus pantanos en que abundaban las aves silvestres, los peces y otras formas de fauna autóctona.[30] Bajo tales condiciones es sencillamente inconcebible que alguien pueda suponer que los habitantes de la región de Gosén no hayan podido aumentar y sostener la experiencia agrícola y pastoral de sus precursores menos sedentarios durante un período de cuatro siglos. Independientemente de la naturaleza de las condiciones políticas y de otro orden reinantes en el territorio egipcio durante el período de los hicsos, los habitantes de la región oriental del Delta tuvieron muchas oportunidades de familiarizarse con la situación del momento en la vecina Canaán, puesto que había un cruce constante de las fronteras tanto por egipcios como por los semitas.[31]

Así, no hay razón alguna, en lo absoluto por la que Moisés o alguno otro en una posición análoga no hubiera podido apoyarse en una prolongada tradición de actividad agrícola y pastoril entre los hebreos al intentar planificar un patrón de vida sedentaria en Canaán. Realmente no hay necesidad alguna que los israelitas ya hubiesen ocupado el territorio antes que les fuera dada la legislación adecuada como lo ha imaginado comúnmente la generación previa de críticos. En efecto, lejos de visualizar una situación previa de críticos. En efecto, lejos de visualizar una situación puramente futura, muchos de los estatutos de Exodo 22 y 23 realmente miran hacia atrás a los cuatrocientos años de vida sedentaria en la tierra de Gosén. Está muy dentro de los límites de lo posible que parte del material

legislativo de estos dos capítulos haya tenido su origen dentro de ese período, y que las lecciones aprendidas en relación con la vida social organizada fuera luego incorporada, quizas en forma revisada en algunos aspectos, en la colección de estatutos civiles promulgados bajo la dirección de Moisés, y que como tales pudieran, por lo tanto, ser considerados mosaicos en el mejor sentido de la palabra.

Cabe notar, de paso, que había diversas zonas desoladas en la península de Sinaí, a través de las cuales pasaron los israelitas en sus viajes. Estas incluyen el *Desierto de Sur,* en el noroeste de la península al oriente de Gosén, el *Desierto de Etam,* zona controlada por las fuerzas militares egipcias, situada entre el lago Timsa y las Aguas Amargas, el *Desierto de Zin,* localizado junto a Elim en la parte occidental de Sinaí, y a una distancia soprendente del oasis de Dofca, el *Desierto de Parán,* área desolada en la región centro oriental de la Península de Sinaí, bordeando el Arabah y el Golfo de Aqabah, y el *Desierto de Zin,* territorio más bien poco delimitado que incluye la extensa área entre el campamento hebreo en Cades Barnea y el "Paso del Escorpión" que señala la última frontera de Judá (Jos. 15:3).

4. *La rebelión be Coré, Datán y Abiram.* La rebelión parece haber sido una característica recurrente de la vida israelita durante las peregrinaciones por el desierto, de las cuales la rebelión de Coré, Datán y Abiram es un ejemplo. Los críticos desde largo tiempo han tenido por costumbre distinguir la presencia de por lo menos dos, y posiblemente tres fuentes narrativas diversas sobre las que se basa el relato existente en la actualidad. Así se pretende que la rebelión de Datán y Abiram (Nm. 16:12ss.) era la de los laicos contra la autoridad civil de Moisés, mientras la de Coré, contra Moisés y Aarón tenía que ver primariamente con asuntos religiosos. Se supone que subsisten vestigios de un tercer relato en la oposición de la tribu de Leví a los derechos reclamados por los aaronitas. Además, se ha sostenido que el destino de las dos partes difiere, siendo la primera tragada por la tierra y la segunda siendo devorada por el fuego celestial.[32]

En vista de estas críticas, debiera notarse inicialmente que el relato no trata de dos rebeliones separadas, sino de una rebelión conjunta o simultánea en que Coré protesta contra el rol eclesiático de Moisés y Aarón (Nm. 16:3), mientras Datán, Abiram y On desafiaban la autoridad civil de los dos líderes israelitas. Los datos del texto no permiten una división del relato en dos supuestas fuentes que

sirvieron de base, porque la verdadera naturaleza de la rebelión solo se ve en forma correcta cuando el pasaje en cuestión es considerado como una unidad. Sobre esta base, se hará evidente que se plantearon tres áreas de descontento: primero, que Moisés y Aarón se habían puesto a sí mismos por sobre el pueblo (Nm. 16:3, 13); la segunda, que Moisés y Aarón no habían logrado introducirles en la Tierra Prometida (Nm. 16:14); y la tercera, que Moisés y Aarón habían monopolizado las funciones del sacerdocio (Nm. 16:7–11).

La unión de diversos agravios en un acto conjunto de protesta era un procedimiento tan familiar en la antigüedad como lo es en la actualidad. Mientras se describe el incidente como un ataque bifurcado sobre la autoridad, también es manifiesto como unido en naturaleza, dado que Números 16:1–3 dice explícitamente que Coré, Datán, Abiram y On, junto con los doscientos cincuenta príncipes, actuaron como un cuerpo unido. Con respecto a la suerte de los conspiradores, el texto no dice específicamente que Datán y Abiram fueron tragados por la tierra, sino que menciona solamente a Coré, en este respecto, aunque, si es considerado el caudillo de la rebelión, sus seguidores muy naturalmente podrían estar incluidos bajo su nombre, como se indica en Números 16:32s. Sin embargo, la mención de Coré solo no carece de significancia para el análisis crítico, ya que es éste quien postula tal destino para Datán y Abiram. Cuando se menciona el fuego hay que notar que Coré no está incluido entre los que fueron quemados, ya que ese destino estuvo reservado para los doscientos cinuenta príncipes (Nm. 16:35). El relato es susceptible de ser bien interpretado sólo cuando se lee como una narración unitaria, situación que se hace clara mediante un examen cuidadoso del texto.

De entre las diversas explicaciones ofrecidas para el fenómeno en que la tierra se traga a los rebeldes, Hort ha propuesto una que resulta atractiva: coloca el incidente en el Arabah, entre el Mar Muerto y el Golfo de Aqaba.[33] En diversas partes de esta región se encuentran cenegales en diversos estados de desarrollo, en que la capa superior está formada por cieno, arcilla y sal. Cuando está seca este tipo de estructura puede pisarse sin problemas, pero al humedecerse no soporta ningún peso de alguna significación. Hort supone que los israelitas fueron alejados de las tiendas de los rebeldes justo antes de la venida de una tormenta. Esta debilitó la corteza del suelo al punto que se derrumbó, y durante la tormenta los doscientos cincuenta príncipes fueron alcanzados por los rayos. Aunque dada la naturaleza del caso es imposible decir precisamente qué ocurrió en aquella

ocasión, no es necesario considerar las condiciones físicas due prevalecen en algunas zonas de la península de Sinaí como incompatibles en algún sentido con el tenor del relato.

5. *Balaam.* Los descubrimientos arqueológicos en Mesopotamia han arrojado una buena cantidad de luz sobre las actividades de individuos como Balaam, como se dijo anteriormente. Los textos descubiertos en Mari en el Eufrates medio han demostrado la existencia de diversas variedades de sacerdotes pronosticadores que incluyen al adivino (*bārûm*), el sacerdote oráculo (*āpilum*), y el vidente extático (*mahhûm*), todos los cuales eran bien conocidos en el sigo décimo octavo A. C. y cuyas tradiciones fueron perpetuadas en otras áreas del Antiguo Cercano Oriente en gran medida, incluida Ugarit. Este último hecho es de interés en que los oráculos de Balaam (Nm. 22–24) están llenos de paralelos ugaríticos, y al igual que el canto de María (Ex. 15:1ss.) se remontan en su forma escrita a una época entre los siglos trece y doce A. C.

Un interestante sello que lleva la leyenda "Manum, el *bārû*, siervo de Ea" fue descubierto en una estrata del siglo trece A. C. en Betsán, y se atribuye a los comienzos del segundo milenio A. C., con lo que indica una larga tradición de influencia adivinatoria mesopotámica en Canaán. Así parecería, como Daiches señaló hace tiempo, que Balaam era un típico adivinador mesopotámico (cf. Jos. 13:22), contratado de acuerdo con las costumbres de la época con un propósito específico.[34] No era primariamente un profeta, aun que cuando estaba sujeto a la voluntad de Dios, se conducía de un modo muy similar al de los profetas hebreos. Aunque se desconoce el modo en que los oráculos de Balaam llegaron a quedar incluidos en Números, como se hizo notar con anterioridad, es claro que las tradiciones respecto del adivino babilónico y estaban bien establecidas en el tiempo de Josué (Jos. 13:22), y es muy posible que originalmente hayan venido de fuentes moabitas. Las consideraciones lingüísticas y de otra especie sugieren que los oráculos ya estaban en forma escrita en el siglo doce A. C., y que probablemente hayan sido insertados en el texto de Números, con el fin de complementar la historia, en algún punto ya sea del tiempo de la ocupación o aún antes, y en el peor de los casos no después del tiempo de Samuel.

En relación con el material de Balaam era costumbre de los críticos de una generación anterior sostener que Números 25 reunía dos relatos sobre los que se fundó.[35] Se supone que el primero de éstos describe la forma en que los israelitas

fueron llevados a la idolatría por medio de las relaciones inmorales con mujeres moabitas, mientras el segundo presenta la sugerencia de que Balaam estaba entonces viviendo en Madián, que las mujeres deberían seducir a los israelitas para introducirlos en la idolatría y así asegurar su destrucción por medio de la ira divina. Este tipo de especulación era típico de la atomización especulativa del texto hebreo emprendida por una generación anterior de críticos literarios, porque aun una lectura rápida del material deja en claro que el consejo de Balaam jamás se menciona en el texto del capítulo 25. La opinión que sostiene que un relato describe la seducción de Israel para llevarlo a la idolatría mientras el otro se refiere simplemente a los matrimonios mixtos es refutado por el hecho de que el *qubbāh* a que se hace referencia en Números 25:8 era la tienda sagrada, ante cuya puerta lloraban los hebreos arrepentidos, y como tal no tiene relación alguna con un lugar reservado para la prostitución, como sugiere la Vulgata al poner la palabra *lupanar* o "burdel" ["alcoba," Biblia de Jerusalén].

Sin embargo, es verdad que durante los períodos de relajación moral la fornicación a la "puerta del tabernáculo de la congregación" no era desconocida entre el sacerdocio y entre los laicos en Israel, e inevitablemente fue una ocasión para castigo de la nación (cf. 1 S. 2:22ss.). El conflicto entre moabitas y madianitas en el relato es más aparente que real, porque como se indicó en relación con los relatos de José, había una cantidad considerable de superposición entre madianitas, ismaelitas, medanitas, y moabitas desde el final del período patriarcal hacia adelante (cf. Gn. 25:2; 36:37; Jue. 8:24; 1 Cr. 1:32). Así, no hay bases históricas o textuales adecuadas para considerar el relato como algo distinto de la unidad que pretende ser.

6. *Listas del censo.* Los estudiosos han sostenido una cantidad considerable de debate en torno a las listas de censo preservadas en los capítulos 1 y 26 de Números. En ciertos detalles aquí el problema es el de otras cifras grandes preservadas en diferentes partes del Antiguo Testamento, especialmente en los primeros registros de la historia hebrea. Como se ha observado en un capítulo previo, la situación se hace aun más complicada por la presencia de cifras que varían en los diversos textos y versiones. En todo caso, los números de la antigüedad eran particularmente susceptibles de corrupción en su transmisión, y hay varios casos en los relatos del Antiguo Testamento en que existe una cantidad de incertidumbre respecto de la corrección del TM.

En lo que respecta al censo del primer capítulo de Números, algunos estudiosos conservadores han aceptado el texto en su valor literal, y a partir de Números 1:46 plantean sus argumentos para llegar a la conclusión de que el total de guerreros que habían llegado a su mayoría de edad, sumados a los demás elementos de la población, totalizaban entre dos o tres millones de israelitas en el Desierto.[36] A pesar del reclamo de que Dios podía suministrar alimentación para las necesidades de una multitud tan grande, una estimación literal de este tipo suscita una cantidad de problemas apremiantes como los críticos han señalado.[37] La comprensión de la situación contemporánea con referencia a la población de Canaán es instructiva en este respecto, porque fuentes tales como las tablillas Tell el-Amarna, así como las excavaciones de ciudades cananeas del siglo trece A. C. dejan en evidencia que la población total de la Tierra Prometida misma era bastante inferior a los tres millones de personas.[38] Si las inferencias de Exodo 23:29 y de Deuteronomio 7:7, 17, 22 en el sentido de que los israelitas eran inferiores en número que los cananeos son correctas, es claramente erróneo tomar las cifras del censo en su valor literal.

Se ha apelado a diversos recursos por hacer que los números se conformen a los conceptos modernos de la "realidad." Uno de éstos consiste en la sugerencia en el sentido de que la palabra hebrea אֶלֶף traducida como "miles" en las versiones de las dos listas del censo, debiera entenderse realmente como "familias" o "grupos de tiendas," como en Jueces 6:15,[39] y esto debiera dar un total de entre cinco o seis mil guerreros. Sustancialmente el mismo argumento, presentado a la luz de un conocimiento arqueológico más reciente, ha sido presentado por Mendenhall,[40] y seguido, entre otros, por Bright.[41] Aquel argumenta que אלף debería tomarse como la indicación de una unidad tribal en lugar de traducirlo como "miles," para llevar la cuenta final a un nivel más "realista" de población.

Un esfuerzo similar de reducir las cifras elevadas que se encuentran en el Antiguo Testamento, incluidos los relatos de Números, fue hecho por Clark,[42] quien sugiere que las consonantes de *'eleph* deberían ser revocalizadas de modo que se produzca la palabra *'allûph*, que con sus cognados ugaríticos significa "jefe," "lider" o "capitán." Así, en el censo registrado en Números 1, está dentro de lo posible que la palabra *'allûph* haya sido reemplazada por *'eleph* durante el proceso de transmisión, lo cual podría fácilmente entenderse sobre una base de transmisión puramente oral. Entonces, para Clark, las 62.700 personas registradas

para la tribu de Dan podrían bien haber sido originalmente 60 capitanes y 2.700 guerreros.

Ninguno de estos esfuerzos por rebajar los números del Antiguo Testamento puede dar razón satisfactoria de todos los datos involucrados, de modo que las sugerencias dadas no pueden tomarse uniformemente como válidas con fines de interpretación. Si alguna otra evidencia de fuentes del Cercano Oriente en cuanto a números en general es de cierto valor en relación con esto, implicaría que los registros numéricos del Antiguo Testamento descansan sobre una base de realidad conocida para los antiguos, pero que es desconocida para los estudiosos modernos. Según la opinión del autor, los números en las listas del censo y en relatos tales como el Exodo de Egipto se usan como símbolos del poder relativo, de triunfo, de importancia, y cosas similares, y no tienen el objetivo de ser entendidos literalmente, o en la forma que ahora tienen en el texto corrompido. En alguna norma de medida, la majestad y el milagro de la liberación de Israel en Yam Suph sólo podía ser expresado numéricamente en función de enormes cantidades, que tomadas literalmente exceden en mucho a lo que realmente significaban en su tiempo. Igualmente, en las listas del censo los grupos importantes e influyentes tendían a ser registrados en función de grandes cifras, mientras a las tribus de menos significación se les daba mucho menos prominencia.

La larga lista de nombres de las diversas estaciones en el desierto que se han preservado (Nm. 33:19-35), junto con la descripción de la ruta tomada después de Edom (Nm. 20:22s.; 21:4ss.; 33:38-44), presenta numerosos problemas de identificación. La mayoría de los nombres de estaciones están dentro del período de peregrinación de treinta y ocho años en Cades Barnes, y no se pueden localizar fácilmente en el presente. Que la lista es genuina parece evidente por el hecho de que los incidentes relacionados con este período reflejan exactamente el fenómeno natural de la zona en que se supone estuvieron localizadas las estaciones. Así, el sacar agua de la roca por medio de un golpe muestra el conocimiento de las propiedades de retención de agua de las piedras calizas de Sinaí.[43] Igualmente, la excavación de pozos de poca profundidad, como en Números 21:16ss., indica que era conocida la incidencia del agua subterránea en diversas partes de la Península de Sinaí y en el sur de Transjordania.[44] G. E. Wright ha sugerido que la razón por la que fuera preservada tan cuidadosamente la lista detallada de las estaciones entre el Monte Sinaí y Cades, según se registran en Números 33:16–36, es que durante los primeros días de la historia nacional israelita pueden haber sido frecuentes las

peregrinaciones al estilo de la realizada en una época posterior por Elías (1 R. 19:4ss.).[45] Aunque esto podría ser verdad, también es justicia considerar válido el argumento en el sentido de que las peregrinaciones jamás pudieran haberse realizado en forma exitosa de no haber sido preservadas primero en detalle la lista de las estaciones. La forma del material en discusión sugiere que estuvo en forma escrita desde un período bastante temprano, puesto que es sencillamente un itinerario de la forma más compacta y resumida, e inadecuado para una transmisión oral seria hacia las generaciones venideras, como lo sugieren normalmente los críticos liberales.

• • • • •

Números no debe ser considerado de ningún modo como un simple catálogo de incidentes importantes que marcaron el paso de los israelitas por el desierto. El libro no solamente registra tales hechos, sino que los interpreta de modo que demuestren el amor de Dios, basado en el Pacto, por su pueblo en cualquier emergencia de angustia y peligro, tanto como los juicios severos y duros de Dios contra la apostasía y la rebelión. Esta revelación se hace uniformemente evidente a través del libro y da un énfasis teológico que sirve para integrar las selecciones literarias en un todo armonioso. El tema de la santidad divina claramente enfatizado en Levítico, también ocupa un lugar central en la teología de Números. Mientras que Dios habite en medio de su pueblo, su santidad innata exige que quienquiera que se acerque a él lo haga observando cuidadosamente las reglas prescritas.

Debido a la naturaleza recíproca de las obligaciones del Pacto, era de importancia fundamental que Israel reflejase la santidad de su Dios en sus relaciones subsecuentes con los habitantes de la Tierra Prometida. Esta obligación fue reforzada por el mensje de los relatos bíblicos, que muestran que Dios podía hacer que un adivino pagano fuese utilizado para realizar los propósitos divinos, tema que se repetiría con algunas variaciones en etapas posteriores de la historia profética. Igualmente, el hecho de que Israel estuviera relacionado con Dios mediante un Pacto con el Dios de Sinaí no significaba que una divinidad indulgente iba a tolerar cualquier ruptura, por pequeña que fuese, del sagrado convenio. La coherencia y la justicia divina, según se reveló a Israel estaba marcada por una nota de severidad que implica que toda transgresión del Pacto

hallaría su castigo adecuado. Así, no fue sin significación que Israel experimentara la severidad de Dios justo antes de entrar en la Tierra Prometida para cumplir su destino.

El texto de Números no ha sido tan bien preservado como el de Levítico, aunque hay una cantidad pequeña de corrupción que podría ser real. En Números 21:14 parece que algo falta en el hebreo, mientras en Números 21:18 es probable que Matana no sea el hombre de un lugar, sino más bien un sustantivo derivado de la raíz *nāthan*, que significa "don." También existen algunas dificultades de traducción en relación con Números 21:30 y 23:10.

Literatura Suplementaria

Binns, L. E. *The Book of Numbers*, 1927.
Eissfeldt, O. *Hexateuch Synopse*, 1922.
Fish, S. *The Book of Numbers*, 1950.
Kennedy, A. R. S. *Leviticus and Numbers*. Sin fecha.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: OCTAVA PARTE. CAPITULO SEIS.
EL LIBRO DE NUMEROS

[1] J. H. Hertz, *The Pentateuch and the Haftorahs,* p. 567.

[2] E. g. F. M. Cross, *BA,* X, No. 3 (1947), p. 52ss.; J. Marsh, *IB,* II, p. 138; G. H. Davies, *IDB,* IV, p. 503.

[3] J. S. Wright, *EQ,* XXV (1953), p. 15.

[4] W. F. Albright, *JBL,* LXIII (1944), p. 232.

[5] R. F. Johnson, *IDB,* I, p. 341.

[6] *ANET,* p. 278; cf. W. F. Albright, *BASOR,* No. 118 (1950), p. 15 nota 13.

[7] J. S. Wright, *EQ,* XXV (1953), p. 16.

[8] K. A. Kitchen, *The Tyndale House Bulletin,* Nos. 5–6 (1960), p. 11, *NDB,* p. 847; cf. Ch. Kuentz, *La Bataille de Qadech* (1928–34), pls. 34, 39, 42.

[9] Cf. G. Contenau, *Everyday Life in Babylonia and Assyria* (1954), pl. 17.

[10] Cf. H. Hickmann, *La Trompette dans l'Égypte Ancienne* (1946), p. 46.

[11] Ch. Kuentz, *La Bataille de Qadech,* pl. 39.

[12] Cf. *ANET,* p. 240.

[13] K. A. Kitchen, *NBD,* p. 847.

[14] Números 7:3, 6s. La palabra egipcia *'grt,* "carro" fue derivada del hebreo.

[15] *ARE,* IV, secc. 467.

[16] Compárese con con Código de Hamurabi, secc. 132 en *ANET,* p. 171; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (1903), p. 44.

[17] R. K. Harrison, *IDB,* III, p. 332.

[18] J. C. Rylaarsdam, *IDB,* III, p. 526.

[19] A. Lods, *Israel* (1932), p. 305.

[20] J. D. Douglas, *NDB,* pp. 871s.

[21] R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (1925), II, p. 250.

[22] Cf. G. B. Gray, *JTS,* I (1900), p. 206.

[23] F. M. Cross, *BASOR,* Nos. 132 (1953), p. 15ss.

[24] Cf. G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers,* p. 60.

[25] Cf. *BJ,* II, 15, 1.

[26] Cf. el *Tract Nazir* mishnaico, V, 5ss.

[27] C. L. Wooley y T. E. Lawrence, *PEF Annual,* III (1914–15), pp. 53ss. y pls. 10ss.; D. Baly, *Geography of the Bible* (1957), p. 266.

[28] Y. Aharoni, *The Holy Land: Antiquity and Survival* (1957), II, 2–3, pp. 295s, y figs. 1–3.

[29] Cf. H. A. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (1951), pp. 49ss.

[30] *ANET,* pp. 470s.

[31] *ANET,* pp. 258s.; K. A. Kitchen, *The Tyndale House Bulletin,* Nos, 5–6 (1960), p. 14.

[32] *DILOT,* pp. 63ss.

[33] G. Hort, *Australian Biblical Review,* VII (1959), pp. 19ss.

[34] S. Daiches, *Hilprecht Anniversary Volume* (1909), pp. 60ss.

[35] G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers,* pp. 381ss.; *DILOT,* p. 67 *et al.*

[36] E. G. A. A. MacRae en F. Davidson, A. M. Stibbs, y E. F. Kevan (eds.), *The New Bible Commentary* (1953), p. 165; *YIOT,* p. 55.

[37] E. g. G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers,* pp. 11ss.

[38] Cf. J. Garstang, *Joshua-Judges* (1931), pp. 120s.

[39] A. H. McNeile, *The Book of Numbers* (1911), p. 7; W. M. F. Petrie y C. T. Currelly, *Researches in Sinaí* (1906, pp. 207ss.; W. M. F. Petrie, *Egypt and Israel* (1911), pp. 42ss.; J. Garstang, *Joshua-Judges,* p. 120.

[40] G. E. Mendenhall, *JBL,* LXXVII (1958), pp. 52ss.

[41] *BHI,* p. 144; cf. J. M. Wenham, *Tyndale Bulletin* (1967), No. 18, pp. 1ss.

[42] R. E. D. Clark, *Journal of the Transactions of the Victoria Institute,* LXXXVII (1955), pp. 82ss.

[43] C. S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinaí,* pp. 174s.

[44] N. Glueck, *Rivers in the Desert,* (1959), p. 22.

[45] G. E. Wright, *IDB,* IV, p. 376.

VI. EL LIBRO DE DEUTERONOMIO

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

El quinto libro de la Torah era conocido en círculos judaicos por el nombre אלה הדברים ("estas son las palabras"), o simplemente como דברים ("palabras"). También era familiar para los judíos llamarlo מִשנה התורה o también sencillamente משנה, según las palabras de Deuteronomio 17:18. Otro título por el que era conocido Deuteronomio en los círculos judaicos era *sēpher tôkhāhôth* "libro de admoniciones." El nombre castellano deriva de la LXX τὸ δευτερονόμιον τοῦτο en Deuteronomio 17:18 (traducido por la Vulgata como *Deuteronomium*), que refleja un entendimiento incorrecto de la expresión "copia de esta ley."

Deuteronomio comprende una colección de los últimos discursos dados por Moisés a los israelitas en los llanos de Moab, y se puede analizar como sigue:

- I. Los Hechos de Dios, 1:1-4:43
  - A. Introducción; repaso de la dirección divina, 1:1-46
  - B. Sucesos desde Cades hasta las victorias sobre Sehón, Og, 2:1-3:29
  - C. Exhortación a obedecer la ley, 4:1-43
- II. La Ley de Dios, 4:44-26:19
  - A. Introducción, 4:44-49
  - B. Exposición del Decálogo, 5:1-11:32
  - C. Exposición de las principales leyes de Israel 12:1-26:19
    1. Centralización del culto, 12:1-32
    2. Castigo de la idolatría, 13:--18
    3. Reglas dietéticas, 14:1-29
    4. Los esclavos y los pobres, 15:1-23
    5. Tres fiestas anuales, 16:1-17
    6. Designación de jueces, 16:18-20
    7. Prohibición de los árboles y de las estatuas sagrados 16:21-22
    8. Castigo de la idolatría, 17:1-7
    9. Corte de apelaciones, 17:8-13
    10. Elección de un rey, 17:14-20
    11. Sacerdotes, Levitas y profetas, 18:1-22

12. Leyes sobre delitos, 19:1-21
13. Leyes acerca de guerras futuras, 20:1-20
14. Leyes sobre homicidios, sobre las mujeres cautivas, los derechos de los primogénitos, y el castigo del hijo contumaz y rebelde, 21:1-23
15. Leyes sobre conducta social y moral, 22:1–30
16. Derecho de ciudadanía en la congregación, 23:1–25
17. Reglas respecto del divorcio; advertencias contra la injusticia hecha al pobre, leyes acerca del espigueo, 24:1-22
18. El castigo corporal; el matrimonio levirato; los tratos equitativos en la sociedad, 25:1-19
19. Acción de gracias y diezmos, 26:1-19

IIII. El Pacto con Dios, 27-30
   A. Ratificación de la Ley, 27:1-26
   B. Bendiciones y maldiciones, 28:1-68
   C. Exhortaciones a la obediencia, 29:1-29
   D. Conclusión de la reafirmación del Pacto de Sinaí, 30:1-20

IV. Apéndices, caps. 31-34
   A. Ordenes finales de Moisés, 31:1-21
   B. Comisión de Josué y discurso a los ancianos, 31:22-30
   C. Cántico de Moisés, 32:1-47
   D. Epílogo, 32:48-52
   E. Bendiciones de Moisés, 33:1-29
   F. Muerte de Moisés, 34:1-14

Deuteronomio perpetúa la tradición de Exodo en el sentido de que era una práctica usual de Moisés dejar directamente registrados los hechos, los estatutos y otros materiales. Aunque nada se dice en los libros de Levítico y Números con respecto a la transcripción de los escritos, Deuteronomio deja en claro que su contenido fue sustancialmente obra de Moisés (Dt. 31:9ss., 24ss.). La referencia a "esta ley" presumiblemente sea a una sección de Deuteronomio, y no al Pentateuco como un todo. Es importante notar que la obra es realmente lo que intenta ser, una colección de leyes más que un tratado legal desarrollado para el ordenamiento de la vida común según ciertos principios predeterminados.[1]

Aunque es verdad que la espiritualidad implícita en el libro está en esencial armonía con la de los demás libros legislativos del Pentateuco, el contenido del Deuteronomio comprende una reunión de materiales procedentes de diversos períodos de las peregrinaciones por el desierto, y no debe ser considerada como una "segunda ley," como parecería sugerir el título de las versiones modernas. La obra contiene el material esencial reescrito de un modo tal que hace accesible al pueblo los materiales sacerdotales y más especializados, y en este sentido, se puede decir que Deuteronomio comprende una versión popular de la ley levítica, aproximándose a algo así como un "Torah para la gente común." Por otra parte, la relación de Deuteronomio con el Libro del Pacto no debe ser olivdada, puesto que por lo menos para algunos de los escritores veterotestamentarios el Libro del Pacto parece: haber sido sinónimo de Deuteronomio (2 R. 23:2, 21; 2 Cr. 34:30).

B. AUTORIA, COMPILACION Y FECHA DE DEUTERONOMIO

De las adiciones claramente post-mosaicas a Deuteronomio, son de particular interés las descripciones geográficas de Deuteronomio 1:1s. El libro es rico en este tipo de datos, que invariablemente miran la tierra de Canaán desde afuera.[2] En Deuteronomio 1:1, la expresión "más allá del Jordán" (עבר הירדן) ha sido tomada como que deja implícita la posición de uno que estaba en Palestina,[3] y así se señala una fecha post-mosaica para el versículo en cuestión. La frase se encuentra en otros lugares en el Pentateuco (Gn. 50:10s.; Nm. 22:1; 32:32; 35:14; Dt. 4:46), y aunque es posible suponer que su incidencia es no mosaica, puesto que Moisés nunca cruzó el Jordán,[4] es igualmente correcto afirmar que Moisés podría haber conocido la geografía de la situación sin haber visitado realmente las localizaciones implicadas. La figuración del Río Jordán en Deuteronomio es prominente, siendo mencionado no menos de veintiséis veces. De las apariciones, quince se refieren al cruce del río, una define los límites del territorio de Rubén, y las demás apariciones se mencionan en la forma de la expresión "más allá del Jordán." Es claro que esta oración es más bien indefinida por el hecho de que de las veinticuatro ocasiones va acompañada por alguna cláusula modificatoria tal como "hacia el mar" o "hacia la salida del sol."[5] Por cierto la frase hebrea estaría bien traducida por una expresión análoga o similar a "junto a la orilla de" o "a la ribera del" Jordán, o, sin Gemser tiene razón, "en la región del Jordán."[6] La necesidad de claridad en el uso de la palabra queda en evidencia en Números

32:19, donde es empleada por los hijos de Rubén y God para indicar ambos lados del río. En cada caso se consideró necesaria una palabra calificadora adicional con el fin de dejar completamente en claro qué lado del Jordán se quería significar. Las palabras son usadas en seis ocasiones en Deuteronomio (1:1, 5; 4:41, 46, 47, 49) para referirse a la ribera oriental siempre con alguna expresión calificadora—y tres veces en los discursos de Moisés con referencia a la orilla occidental (Dt. 3:20, 25; 11:30). En Deuteronomio 11:30 se usa para el área occidental sin una cláusula especificativa, pero en Deuteronomio 3:8, con una especificación adecuada se usa para la ribera oriental. La referencia de Josué 9:1, sin embargo, es a la orilla occidental, que presumiblemente era el lugar de residencia del narrador. Así que la expresión "del otro lado del Jordán" parece no tener una definición específica en sí, al igual que la expresión moderna "Transjordania," y el hecho de que este nombre se pueda utilizar en forma inteligible sin requerir la residencia en el Cercano Oriente sugiere que el uso de la frase no puede en sí indicar o determinar la localización del escritor.

Aunque muchos de los lugares mencionados en Deuteronomio 1:1 eran familiares al narrador, y como tales se registran sin explicación, han resultado difíciles de identificar en los tiempos modernos. Sin embargo, la glosa explicativa de Deuteronomio 1:2 es de algún interés a la luz de la acostumbrada identificación de Sinaí con Jebel Mūsa. La tradición de un período de once días para el viaje de Horeb a través del Monte Seir a Cades ha sido vindicado por Aharoni, que trazó la ruta desde el punto de partida de Jebel Mūsa a Dahab en la costa oriental de Sinaí, y continuó hacia el norte y a través de la península hacia 'Ain Qudeirat (Cades).[7] Esta identificación implicaría que los lugares mencionados en Deuteronomio 1:1 tenían una base similar de hechos, y es posible que, si no fueran realmente mosaicos, hayan sido preservados por uno o más de los sacerdotes levitas mencionados en Deuteronomio 31:9.

Quizás una adición post-mosaica más segura pueda ser la de Deuteronomio 3:14–17, que trata de la distribución de las tierras, situadas aparentemente a ambos lados del Jordán, a las tribus de Israel. Mientras la delineación del territorio transjordano es comparativamente detallada, sugiriendo una familiaridad muy cercana con la situación contemporánea, la descripción de las designaciones de territorio supuestamente cananeo (Dt. 3:17) es de una naturaleza muy general. Esto sería ciertamente sorprendente si el pasaje hubiera surgido de un período tan tardío como el de los Jueces, cuando la división de la tierra era conocida en detalle.

Si el ערכה de Deuteronomio 3:17 se refiere a una región distinta de la del conocido Arabah, expresión aplicada en sentido general al profundo valle que corre desde el Mar de Galilea hasta el golfo de Aqaba, el punto de vista del autor bien podría ser el de uno que vive en la Transjordania.

La palabra ערכה en realidad describe las condiciones del suelo, y ha sido transferida de ese uso restringido a la función más amplia de designar áreas completas de "estepas." Aunque tales regiones eran más bién áridas, proveían una cierta cantidad de pastizales, y Deuteronomio tiene un concepto de estepa en relación con Moré y los "llanos de Moab" (Dt. 11:30; 34:1, 8). Estas dos áreas estaban bien arriba en el valle del Jordán, y ofrecen excelentes campos naturales para acampar. En contraste, el "camino del Arabá desde Elat" (Dt. 2:8) describe las tierras bajas que están al sur del Mar Muerto, y en esto está de acuerdo con las descripciones modernas del Arabá, que comienza propiamente al sur de los acantilados del Escorpión, y termina en el Golfo de Aqaba. A la luz de las consideraciones previas está lejos de ser cierto que la sección en consideración sea genuinamente no mosaica. Y sí no fuera mosaico, sin embargo, difícilmente podría atribuirse a un período posterior al de Josué.

Otro pasaje breve que ha ocasionado una discusión consirable en relación con la autoría mosaica, es el que menciona la muerte de Aarón en Moserah, y el viaje luego de los Israelitas desde ese lugar hasta Jotbata a través de Gudgoda (Dt. 10:6s). Esto ha ofrecido dificultades al tener en consideración el hecho declarado de que la muerte de Aarón ocurrió mucho después de la permanencia en Sinaí, y en el Monte Hor (Nm. 20:22ss.), haciendo difícil ver precisamente por qué el incidente fue introducido en ese punto del relato. Además, el orden de las estaciones en la ruta según la lista de Números 33:31ss. es Moserot, Bene-jaacán y Hor-haggidgad ("el monte de Gidgad," RVR) y Jotbata, lo que difiere de Deuteronomio 10:6s.

En relación con esto cabe destacar que las diversas referencias a la muerte de Aarón (Nm. 20:22ss.; 33:38s.; Dt. 10:6; 32:50s.) son suplementarias y no contradictorias. Aunque son más bien diferentes en naturaleza, de ningún modo son incongruentes en su presentación de los hechos. Aunque en el sentido más estricto el Monte Hor fue el escenario físico de la muerte de Aarón, el nombre "Moserah" o "Moserot" describe el carácter de tal suceso como "castigo."[8] La forma plural en Números 33:30s. indica que esta palabra fue usada como un sustantivo común. Al igual que Massah, Meribah y Taberah, denota la naturaleza del

suceso así como el lugar en donde ocurrió el incidente. Cualquier análisis que asocie Nm. 33 a un fuente post-exílico y entonces trate de conformar Dt. 32:48–52 a este modelo se puede rechazar de repente, dado que el itinerario en Números sin duda es muy antiguo.

El interés geográfico del compilador se hace evidente en la preservación de nombres tales como los que están en inmediata discusión. En Deuteronomio 10:6 a Bene-jaacán se le prefijó la palabra "Beerot" que significa "pozos," indicando una preocupación por el agua. Obviamente el lugar era un oasis, y aunque no puede ser localizado con certeza absoluta en el presente, evidentemente estaba en las cercanías de Ezión-geber. Jotbata quizás sea la moderna 'Ain Tabah, que está unos veintidós millas al norte de Ezión-geber. La descripción de Deuteronomio 10:7 puede implicar que estaba situado en una depresión pantanosa que rápidamente podría convertirse en un lago poco profundo en el invierno. Gudgoda, otro de los cuatro lugares de que se habla como visitados en el camino a Cades Barnea, es descrito en Números 33:33 como Hor-haggidgad o "la cueva (?) de Gidgad" ("monte de Gidgad," RVR 60). La existencia de alguna confusión textual antigua en este punto parece evidente en la versión LXX, que lee *har* en lugar de *ḥōr*, y traduce "el monte de Gidgad." Posiblemente la referencia implícita sea una localización cercana a la moderna Wadi Ḥadaḥid, pero en el mejor de los casos no es una localización segura. Aparte de otras consideraciones, Deuteronomio 10:65 lleva las marcas de ser una inserción textual, quizás de una fuente levítica sacerdotal interesada en perpetuar las tradiciones respecto de Aarón y la tribu de Leví registrando para ello el hecho de que Eleazar sucedió a Aarón en el oficio sacerdotal. Esto está en armonía con las declaraciones posteriores acerca de Finees como el sacerdte oficiante en Israel a principios del período de los jueces (cf. Jos. 24:33; Jue. 20:28).

Hasta el siglo diecinueve tanto judíos como cristianos, con pocas excepciones, sostenían la opinión de que el Deuteronomio era sustancialmente mosaico en origen. Con la aparición de la crítica liberal, se comenzó a negar la autoría mosaica del libro, y fue atribuido tentativamente al período de Josías. Wellhausen dio expresión clásica a un punto de vista de la autoría y fecha de Deuteronomio, que pronto obtuvo una amplia aceptación en los círculos de estudiosos, sosteniendo que el autor de la composición, que para él comprendía los capítulos 12 a 26 era un profeta, que compiló el material hacia el año 622 A. C. La intención ostensible de este individuo era reformar las prácticas religiosas en uso y abolir los "lugares altos" paganos en favor de una centralización del culto en Jerusalén. Para asegurar

la prosperidad de este laudable plan el autor, según lo presenta Wellhausen, escondió su obra en el Templo y permitió que fuera "descubierto" por Hilcías el sumo sacerdote durante una renovación de la estructura del edificio. Cuando se conoció su contenido, se encontró tan relevante a la situación social y religiosa imperante, que el resultado fue la reforma descrita en 2 Reyes 22 y 23.[9] Esta novedosa teoría fue parte integral de la reconstrucción evolucionista de la religión hebrea que Wellhausen promulgó sobre la base de la filosofía hegeliana. Al principio fue considerada como una herejía pero la influencia del wellhausenismo doctrinario fue tan penetrante sobre la mentalidad contemporánea que pronto fue aceptada por la mayoría de los eruditos, convirtiéndose por lo tanto en uno de los dogmas más importantes de la crítica liberal del Pentateuco. La relación estrecha establecida entre la obra del "Deuteronomista" y las reformas del rey Josías siempre ha sido parte integral de la teoría wellhauseniana ortodoxa acerca del desarrollo religioso israelita. Como ha comentado H. H. Rowley, seguidor del acercamiento de Graf-Wellhausen a los estudios del Antiguo Testamento: "el Código de Deuteronomio es. . . de vital importancia en la crítica del Pentateuco, puesto que es primariamente en relación con ellos que se fechan los demás documentos."[10]

Aunque ya en 1805 De Wette había propuesto una fecha en el siglo siete A. C. para Deuteronomio cryendo que era realimente el libro de la ley usado por Josías en sus reformas religiosas, otros autores aceptaron un punto de vista completamente diferente sobre la materia. Suponiendo que el código legal recuperado del Templo era el "Código de Santidad" (Lv. 17-26), Berry sugiere que Deuteronomio es definitivamente de origen post-exílico,[11] mientras Kennett propuso una fecha en el tiempo de Hageo y Zacarías, es decir, cerca de 520 A. C.[12] Hölscher adopta una posición similar al poner el libro por lo menos cien años después del tiempo de Josías,[13] mientras Pedersen y otros miembros de la escuela de Uppsala suponían que la obra alcanzó su forma final hacia el año 400 A. C., aunque reconocen que algunas de sus partes estaban ya escritas en un período mucho anterior.[14]

No todos los especialistas están de acuerdo en que hay que atribuir a Deuteronomio una fecha tardía en vez de una fecha temprana. Ewald pone la composición de la obra en la época de Manasés;[15] Westphal la relaciona con la primera parte del reinado de Ezequías.[16] Von Rad sostiene que Deuteronomio podría haber surgido en círculos de "levitas del campo," y haber sido completado

poco después de 701 A. C.[17] Robertson afirma el origen pre-monárquico de la obra, y sostiene que podría haber sido en buena medida obra de Samuel.[18]

Una posición similar fue adoptada por Brinker, que en el proceso de refutar los argumentos para una fecha de la época de Josías para el Deuteronomio, consideró la legislación básicamente como mosaica, con suplementos hechos por sacerdotes y jueces a partir de decisiones dadas en diferentes santuarios.[19] Para Brinker, el principio conductor de Deuteronomio no era el de la centralización del culto en Jerusalén, según sostenía la escuela crítica, sino la protección del pueblo de la amenaza de la idolatría cananea.[20] W. F. Albright, aunque sigue el patrón general de la crítica liberal, atribuye el Cántico de Moisés (Dt. 32:1–43) al tiempo de Samuel, siguiendo a Eissfeldt,[21] y demuestra su naturaleza arcaica a la luz de trozos de manuscritos recobrados de 4Q.[22] La selección precedente de opiniones de eruditos muestra claramente que ha habido considerables dudas en cuanto a la fecha real del libro aun en los círculos liberales, y aunque la mayoría de los seguidores de la posición de Wellhausen proponen una fecha en el siglo séptimo A. C. para el origen de Deuteronomio, hay un creciente número de estudiosos que finalmente han llegado a estar conscientes de la necesidad de una posición más flexible de lo que era la costumbre en todo este asunto.[23]

Uno de los puntos importantes en disputa en la discusión sobre el origen y fecha de Deuteronomio ha sido la cuestión de la centralización del culto, que para muchos debe ser considerado el tema principal de la composición. Deuteronomio 12 prescribe todos los sacrificios y ofrendas que deberían realizarse en la Tierra Prometida "... en el lugar que Jehová vuestro Dios escogiere" (Dt. 12:5, 11, 14, 18, 21, 26). La cuestión fue interpretada según los lineamientos hegelianos por Wellhausen y sus seguidores al punto de suponer, sin prueba alguna, que Jerusalén era el lugar donde se intentaba centralizar el culto.[24]

No todos los críticos fueron convencidos por este tipo de razonamiento, sin embargo, porque, como Skinner ha señalado, el libro mismo no pone énfasis alguno sobre la pretensión peculiar de que Jerusalén debe ser el único lugar de culto.[25] Además, Rowley observa correctamente que no hay nada en Deuteronomio en el sentido de que el único santuario legítimo y central debía estar localizado en Jerusalén.[26] A. C. Welch sostiene que aparte de Deuteronomio 12:1–5, que considera como una inserción posterior, no había prescripción alguna

que estipulase que los sacrificios solamente podrían ser ofrecidos sobre el altar único.[27]

Las regulaciones en cuanto a los sacrificios de Deuteronomio 12 representan una expansión de las provisiones registradas en Exodo 20:24, donde el escenario fue puesto en Horeb.[28] Pero al considerar la situación religiosa que se encontraría en Canaán una vez que las tribus comenzaran a ocupar el territorio, las condiciones diferentes requerían un acercamiento un tanto diferente del utilizado en el medio desértico. En consecuencia, es importante notar que Deuteronomio 12:14, que habla del lugar que el Señor elegiría en la jurisdicción de una de las tribus, no implica necesariamente que habría uno y solamente un territorio tribal donde Dios sería adorado.[29]

La verdadera fuerza del contraste en Deuteronomio 12 no está entre los muchos altares de Dios y uno solo, sino entre los de los cananeos dedicados a dioses extraños y el lugar en donde el nombre de Dios debía ser reverenciado. Como Manley ha dicho, lo que está en cuestión no es su número sino su caácter.[30] Sea que las palabras se interpreten como significando uno o más centros, sin embargo, todavía sigue siendo la realidad que no excluyen la posibilidad de que hubiera otros altares para el culto israelita, debidamente autorizados. Aunque en Deuteronomio 27:21s. se ordena la construcción de un altar oficial en el Monte Ebal, la norma de Deuteronomio 16:21s. considera la existencia de varios lugares como ése en Canaán.

La suposición de que Jerusalén era el lugar que Deuteronomio intentaba disponer como la localización donde debía ser centralizado el culto es enteramente subjetiva en naturaleza y no tiene apoyo textual alguno. Esta teoría ha sido criticada por Von Rad diciendo que de hecho se apoya sobre una base demasiado débil.[31] En el original alemán de sus *Studies in Deuteronomy,* sostiene que el mandamiento de Deuteronomio 27:1–8 de edificar un altar sobre el Monte Ebal y de inscribir la Ley sobre piedras levanta una "barricada" contra la teoría de la centralización.[32] Su observación es suave, por decir lo menos; en efecto, el mandamiento en relación con el Monte Ebal es absolutamente fatal para la posición de Wellhasen y sus seguidores. Específicamente prescribe aquello que se supone la ley prohibe, y hasta utiliza las palabras de Exodo 20:24, que en conformidad con el punto de vista de la crítica la ley deuteronómica debía revocar. Además, fue confirmado por el relato de Josué. Una comparación de Deuteronomio 27:1-8 con Josué 8:30-35 muestra que aunque ambos pasajes están

relacionados, son completamente independientes entre sí en lo que respecta a detalles. El pasaje de Deuteronomio ordena en primer lugar la erección de las piedras, que debían ser revocadas con cal, después de lo cual debía levantarse el altar. El relato de Josué comienza con el altar de piedras enteras después de lo cual procede a lo que tiene que ver con la inscripción, sin hacer mención del revestimiento de cal. En Deuteronomio nada se dice de oficiales y jueces, ni de la lectura de la ley, mientras que el relato de Josué no hace referencia a la división de las tribus, y en todo caso no se puede considerar "deuteronómico" en cuanto a estilo literario.

El hecho de que Siquem, situada en las tierras altas de Efraín en las cercanías del Monte Gerizim, es uno de los sitios en los cuales se encontraron fragmentos de escritura primitiva perteneciente al período de la conquista hace que ambos pasajes parezcan tener una base firme tanto en la tradición religiosa como en la historia hebrea.[33] Puesto que Deuteronomio 27:1–8 no se puede desechar como si fuera una inserción posterior,[34] confirma en forma clara el sentido ordinario de Deuteronomio 12 en que prohíbe cualquier asociación con el culto cananeo y mira al futuro hacia un centro cúltico nacional, pero al mismo tiempo deja lugar para celebrar culto a Dios en altares debidamente autorizados en otros lugares. Así, la teoría de la centralización de Wellhausen—descrita frecuentemente como la piedra clave de su sistema de cronología[35]—está evidentemente lejos de quedar firmente fijada. Como ocurre con tantos otros postulados del liberalismo clásico, sólo se puede sostener sobre la base de una lectura equivocada de la historia, y por interpretaciones inventadas y artificiales del texto hebreo.

Lo que parece haber ocurrido durante el período de la conquista y la ocupación es que las tribus se reunían a intervalos en torno al Tabernáculo, siguiendo las tradiciones y prácticas que les eran familiares desde el tiempo de la peregrinación por el desierto. Se levantaron altares y se ofrecieron sacrificios en lugares tales como Siquem, Ofra y Ramá, pero el Monte Gerizim estaba firmemente sañalado como el lugar designado por Moisés para todas las observancias centrales del culto que se considerara necesarias. La caída en la idolatría cananea fue seguida por un avivamiento religioso cuando el Templo en Jerusalén fue construido, pero esto fue seguido de un nuevo sincretismo religioso continuando la degeneración hasta que el reino del sur fue llevado a la cautividad en el siglo sexto A. C. por los babilonios.

La ley deuteronómica encaja admirablemente en este trasfondo de historia y práctica cúltica si se pone a fines del período mosaico. Los cananeos eran los únicos ocupantes de la Tierra Prometida, aparte de la zona en que estaban situadas las ciudades filisteas, y un rasgo prominente de la subsecuente conquista isralita del territorio fue la destrucción de los santuarios paganos como para quitar de en medio de Israel toda tentación. Los presentes y sacrificios del Pueblo Escogido sólo debían ser presentados en un altar autorizado, acompañados de las correspondientes salvaguardas rituales. El altar de Dios no debía ser contaminado por los símbolos paganos de la fertilidad comunes a ese período (Dt. 16:21s.), ni debía haber mancha alguna de mezcla con las prácticas religiosas cananeas (Dt. 12:29ss.). Después de cruzar el Jordán, los israelitas debían construir un altar sobre el Monte Ebal y sobre piedras preparadas para ello, inscribir la Ley de Moisés (Dt. 27:1ss.). El carácter primitivo del estatuto de Deuteronomio 27:1–8 es evidente por la ausencia de palabras tales como *ba'al* y *bāmôth*, y por el carácter indefinido de las alusiones al "lugar" donde Dios permitiría que su nombre fuera reverenciado.

De todos los lugares que podrían haber reclamado este alto honor, Jerusalén es claramente la menos probable. En el tiempo de Josué era una fortaleza de los jebuseos que había sido pasada por alto en la segunda etapa de la conquista. Fue introducida en la órbita de la vida israelita durante la época de David, y en aquel momento solamente desde el punto de vista de una conveniencia puramente política, puesto que estaba situada en territorio neutral y podía reclamar la lealtad de las tribus del norte y del sur por igual sin que hubiera prejuicios de ninguna parte. Además, es importante notar que Jerusalén, como nombre propio, no aparece en el Pentateuco, aunque se habla de ella en las tablillas Tell el-Amarna del siglo catorce A. C. Se ha supuesto que la designación "Salem" en Génesis 14:18 y Salmo 76:3 es una forma breve de "Jerusalén," pero este punto de vista, que se debe en gran medida a Josefo, jamás ha dejado de ser cuestionado en los círculos cristianos desde el tiempo de Jerónimo y Eusebio. Parece no haber mayores dudas en cuanto a que el nombre "Salem" no puede ser considerado como otro nombre para Jerusalén o como una forma abreviada del nombre de la ciudad, con lo que se asegura el origen preisraelita de la ciudad, sino más bien que en Génesis la referencia es a una localidad distinta, y que en el Salterio constituye un nombre poético y religioso. Si es correcto suponer, como Eusebio en su *Onomasticon,* que la Salem de Génsis se refiere a una aldea en el valle del Jordán al sur de Scitópolis, podría el lugar posiblemente ser identificado con la Salim de Juan 3:23,

tentativamente localizada en Umm el-'Amdan. Si la traducción de la versión inglesa AV en Génesis 33:18, "Salem, ciudad de Samaria," basada en tradiciones textuales griegas, latinas y siriacas, es correcta, Salem bien podría ser identificada con la aldea de Salim, que está unas cuatro o cinco millas al oriente de Balata Siquem.

En relación con esto, en general, lo que es claro en el libro de Deuteronomio es que Moisés designó un lugar central en Canaán, a saber, el Monte Ebal, el monte que está un poco más al norte de los dos que hacen sombra a la moderna ciudad de Nablus, unas dos millas al noroeste de la antigua Siquem, como local para importantes celebraciones cúlticas. No hay evidencias de que las prescripciones de Deuteronomio 27:1–8 ordenaran una centralización del culto como tal en la zona de Ebal-Gerizim; en cambio, el lugar debe ser considerado como focal para las aspiraciones nacionales y espirituales de los israelitas. Por lo tanto, no carece de significación el hecho de que los samaritanos hayan venerado el Monte Gerizim como el lugar donde Dios escogió poner su nombre (Dt. 12:5).[36] Como C. H. Gordon ha señalado en relación con esto, los samaritanos tienen razón en su reclamo de que el texto ha sido forzado con el fin de suprimir la prioridad de su santuario en Gerizim y dejar la impresión, amparada por los círculos ortodoxos judeo-cristianos, de que Moisés estaba pensando en Jerusalén como el Centro del culto nacional hebreo al ocupar la tierra.[37] Los samaritanos, que insisten en que el lugar de Deuteronomio 12:5 es Gerizim y no Jerusalén, tienen un mejor argumento en que el altar levantado "cerca" de Gerizim es el único que se ha construido de acuerdo con las órdenes específicas de Moisés. Varios manuscritos y versiones antiguos muestran que el texto ha sido alterado en este punto, puesto que el altar estaba realmente "en" el Monte Gerizim. El punto de vista samaritano es obviamente el correcto, pero la tendencia de la historia ha sido tal que ellos han sido los herejes y se ha otorgado la ortodoxia a los judíos.

Si el propósito del autor de Deuteronomio no era instituir la centralización del culto en Jerusalén, ¿que se ha de decir acerca de la pretensión de que su objetivo era reformar las prácticas religiosas del momento y abolir los במה o "lugares altos"? Aparece claro el hecho de que esta última consideración no era prominente en ningún intento de centralización por el hecho de que la palabra במה, los lugares altos, no se mencionana de ninguna forma en Deuteronomio 12. Más aun, el objetivo del autor era, como Pedersen ha señalado, proteger a la comunidad israelita contra la influencia cananea, y asegurarse que al pueblo escogido obede-

cería las leyes divinamente reveladas de la relación del Pacto.[38] En la época considerada por Deuteronomio, el culto israelita no se había depravado tanto como para exigir una especie de reforma total característica en períodos posteriores de la historia del reino del sur.

Parte de la dificultad involucrada en esta situación ha venido como resultado del pronunciamiento doctrinal de Wellhausen al efecto de que el libro debe ser fechado en el año 622 A. C. y que debe recibir el crédito de servir como estímulo para las reformas de Josías. A fin de dejar la cuestión en su correcta perspectiva, sólo es necesario observar que la reforma de Josías dio como resultado la abolición de la idolatría, y no el establecimiento de un santuario centralizado, habiendo sido alcanzado esto desde los días de Salomón. Si el libro fue compuesto hacia el año 680 por un seguidor de Isaías, como Rowley ha propuesto en una modificación de las opiniones de Driver, es significativo que no aparezca mención alguna de ציון ni de Jerusalén en el problema de la centralización.[39] Además, no hay vestigios, en la obra como la tenemos hoy, de la influencia del profeta Isaías, sea de una naturaleza literaria o doctrinal. Deuteronomio está escrito en una fluida prosa hebrea de gran elegancia y belleza, y es esencialmente oratorio y exhortativo, en conformidad con su objetivo general. En contraste, Isaías es un genio poético cuya riqueza de imaginación y vividez de expresión se combinan con un estilo literario casto y dignificado para perpetuar la majestad y dimensión de su comunión con Dios.

En Deuteronomio no hay una doctrina de un "remanente," ni aparece la fórmula profética "Así dice el Señor," ni se utiliza el título "el Santo de Israel." Finalmente, es extremadamente difícil concebir el libro de Deuteronomio como que constituye algo que se aproxima a un programa de reforma religiosa pretendiendo que viene de un discípulo de Isaías en los primeros días del reinado de Manasés. Aunque las reformas de Ezequías y Josías pueden haber debido parte de su inspiración al contenido de Deuteronomio, la correspondencia entre el material legal de la obra y los sucesos de los reinados de Ezequías y Josías no es suficientemente estrecha como para hacer evidente una dependencia inmediata de las provisiones de Deuteronomio.

La naturaleza y extensión del libro de la Ley descubierto por Hilcías en el Templo ha sido cuestión de mucho debate entre los eruditos durante muchas décadas. Desde el tiempo de De Wette era considerado axiomático que comprendía el grueso de Deuteronomio, pero esta opinión ha sido rebatida más y

más por los especialistas modernos.[40] El hecho es que resulta imposible determinar a partir del texto (2 R. 22:3ss.) ya sea la extensión o el contenido del "libro de la Torah." Podría haber incluido parte de Deuteronomio, pero podría igualmente haber comprendido el Libro del Pacto, ya sea en su forma original o en su forma aumentada.

Un problema mucho más grave ha sido presentado por la opinión de De Wette y sus seguidores en el sentido de que Deuteronomio fue un "fraude piadoso." Albright ha dejado en claro que tal afirmación está completamente fuera de armonía con lo que ahora se conoce en cuanto a las prácticas literarias entre los escribas del Antiguo Cercano Oriente. Afirma que nunca se enfatizará en forma exagerada el hecho de que casi no existe evidencia alguna en el Antiguo Cercano Oriente de falsificación documentaria o literaria.[41] Unos pocos casos se conocen provenientes de Egipto, incluyendo la estela de Bentresh y el decreto de Djoser en un acantilado cerca de Elefantina, las cuales pretenden venir de tiempos muy remotos. Sin embargo, se sabe que ambas inscripciones petenecen propiamente a la época ptolemaica, y vienen de un tiempo en que el ethos del Oriente antiguo ya se había desvanecido.

Así que los argumentos que sugieren la posibilidad de un "fraude piadoso" están basados en analogías del período Greco-Romano, y como tales no tienen efecto sobre las prácticas literarias del Antiguo Cercano Oriente, donde tales falsificaciones simplemente no se producían. Como C. H. Gordon ha mostrado, el hecho de que ni Josías ni sus inmediatos precursores supieran nada de la ley no demuestra que el ספר descubierto por Hilcías fuese necesariamente una falsificación.[42] A través del Antiguo Cercano Oriente los códigos legales en general, sea que reclamasen un origen divino, como el de Hamurabi, o no, regularmente eran desestimados en la vida real. Los jueces mesopotámicos uniformemente omitían toda referencia a códigos legales en las decisiones de sus cortes, prefiriendo, en cambio, guiarse por la tradición, el sentir público y su propia estimación de la situación que estaban confrontando. Los procesos de codificación naturalmente tomaban conocimiento de las costumbres, de las experiencias previas en los casos de precedentes legales, pero una vez formulados los códigos, estos eran estudiados solamente por los investigadores y en general tenía poca fuerza en la práctica social y legal del momento. Así, el redescubrimiento de códigos sumerios, perdidos durante algunos siglos después de su promulgación, constituiría una sorpresa tan completa, en general, para los

babilonios contemporáneos, como lo fue el descubrimiento del "libro de la Torah" para Josías. La significancia de este caso está en el hecho de que la tendencia de los asuntos religiosos y sociales del reino de Judá fue confrontada en forma nueva por las prescripciones de un libro de la ley olvidado y cuya inspiración garantizaba su éxito como instrumento del avivamiento religioso donde otros códigos del Cercano Oriente habían fracasado en su laudable objetivo de levantar el nivel de la vida nacional en lo moral social y religioso.

Dadas las peculiares dificultades que van ligadas al punto de vista liberal respecto de la autoría y fecha de Deuteronomio, parece importante enfatizar en este punto que nada hay en la obra que se pueda comprobar conclusivamente que la haga incompatible con la autoría mosaica sustancial. El contenido legal es primitivo y autoritario en naturaleza y está completamente impregnado con los conceptos morales, éticos y humanitarios inherentes a la relación del Pacto. Brinker, siguiendo a Robertson, está errado en su opinión de que Deuteronomio era una "expansión del "Libro del Pacto" de Moisés, y que fue formulado por un consejo de sacerdotes bajo la dirección de Samuel.[43] Ninguno de los libros de Samuel contiene la palabra "*tôrāh*" o "Ley," ni sugieren la existencia de un cónclave de sacerdotes y escribas. Más aun, el líder de Israel puesto por Samuel era un carismático נגיד o "comandante militar", y no el מלך o "rey" de la visión de Moisés (Dt. 17:14ss.). La explicación más simple y más probable de la autoría y fecha de Deuteronomio es que Moisés escribió las leyes por sí mismo, es decir, los capítulos 12 a 26, y que los discursos y los poemas finales fueron añadidos poco tiempo después de su muerte.

A la luz del descubrimiento de tratados de reyes importantes de la antigüedad del Cercano Oriente, Kline ha enfatizado la unidad e integridad estructural de Deuteronomio.[44] Aunque no hay nada nuevo o particularmente inaudito en una comparación de los tratados de sucerania de los hititas con la forma del acuerdo del Pacto en Sinaí, la aplicación de este concepto a Deuteronomio como un todo es un alejamiento desusado en el campo de la crítica literaria. Kline ha mostrado que cuando se considera a Deuteronomio en forma holista o como un todo, muestra en gran escala toda la formulación contractual del Antiguo Cercano Oriente, y ha dejado en claro que este fenómeno señala hacia su unidad estructural fundamental.

Como tal, ya no puede ser considerado producto de una serie de redacciones del documento que produjo la reforma de Josías. Las así llamadas "dos introducciones" del libro (Dt. 1-4 y 5-11) no necesitan ahora ser consideradas como

producto de dos manos editoriales, dado que en los tratados de suceranía del Antiguo Cercano Oriente regularmente va un prólogo histórico después del preámbulo y precede a las estipulaciones del pacto. A la luz de esta situación, Deuteronomio 1:5-5:49 sirve admirablemente como prólogo histórico.[45] Deuteronomio 5-11 ahora debe ser reconocido como la exposición de la forma de vida del Pacto precisamente en la misma forma que lo hacen los capítulos 12 a 26, que juntos declaran las demandas del sucerano. Las diferencias entre Deuteronomio 5-11 y 12-26, para Kline representan solamente tratamientos diversos del mismo tema, a saber, las estipulaciones del sucerano en relación con sus súbditos. De mismo modo, es posible relacionar el material del apéndice (Dt. 31-34) con los patrones de los tratados discernidos en las primeras secciones del libro, y ver en él una preocupación por los derechos de sucesión que, según los paralelos del Cercano Oriente, eran parte importante de la disposición legal para la que se requería lealtad.

Kline además está interesado en la fecha de Deuteronomio, puesto que su ordenamiento del Pacto se remonta al tiempo de Esarhadón (681–699 A. C.) y en sí mismo no requiere una fecha mosaica para el libro. Argumentando a partir de en forma entre los tratados del segundo y primer milenios A. C., sostiene que hay una estructura "temprana" y una "tardía" para los pactos del Antiguo Cercano Oriente en general. Para él la diferencia más notable es la del prólogo histórico, la sección distintiva—puesta en segundo lugar—de los tratados del segundo milenio A. C., que ya no se encuentra en los textos tardíos.[46] Así que sin ninguna duda, Deuteronomio pertenece a la etapa clásica en el proceso de la evolución documentaria, y suministra una confirmación significativa a primera vista del origen mosaico del tratado deuteronómico del Gran Rey.

Aunque todavía, al momento de escribir esto, hay incertidumbre en cuanto a la medida precisa en que el lenguaje del Pacto en el Antiguo Testamento ha sido formado por conceptos más amplios, esta consideración tiene poca importancia sobre los problemas trascendentales de la crítica literaria respecto de Deuteronomio. No hay duda que el estudio emprendido por Kline es de importancia mayor para cualquier discusión futura de lo relativo a la autoría y fecha de la composición, y que su obra tiene tiene el mérito innegable de estar basada en forma adecuada en una metodología acretidada para el estudio del Cercano Oriente. Como Kline mismo ha hecho notar:

. . . Ahora que los datos de la crítica de formas imponen el reconocimiento de la antigüedad no sólo de este o aquel elemento dentro de Deuteronomio, sino de todo el tratado deuteronómico en su intergridad, cualquier insistencia persistente en una edición final del libro en los alrededores de siglo séptimo A. C. no puede ser otra cosa sino una hipótesis rudimentaria, que ya no tiene una función significativa en la crítica del Antiguo Testamento.[47]

De las instituciones incluidas en Deuteronomio, es de interés aquella conocida como "ley de levirato" (Dt. 25:5ss.) por el hecho de constituir una expansión de los estatutos levíticos sobre el matrimonio, y porque da un estatus regularizado a una costumbre encontrada en pueblos distintos del hebreo. La palabra "levirato" es derivada del latin *levir* o "hermano del marido" (cuñado), y la ley así denominada exigía que cuando un hombre casado moría sin dejar hijos su hermano debía casarse con la viuda y dar una familia al muerto. El propósito de esta ley era impedir el casamiento de una mujer israelita con un extranjero, proveer para las necesidades puramente materiales y emocionales de la mujer desconsolada, y preservar el nombre del muerto dentro de la nación de Israel. Así es reforzada la costumbre y la importancia que muchos pueblos semitas daban al matrimonio endógamo, y la producción de hijos debida a tales uniones.

Una forma de esta tradición fue hecha evidente en la historia de Judá y Tamar (Gn. 38:8ss.), donde Onán tomó la esposa de su hermano muerto Er, pero se negó a concebir en ella sobre la base de que sus hijos no tendrían el primer derecho a la herencia. Sin embargo, este caso no es típico del casamiento levirato como tal, y en ningún caso da una base para algún concepto de control de la natalidad en la antigüedad, como algunos estudiosos han sostenido. El libro de Rut indica que la costumbre ocasionalmente se extendía más allá del hermano del marido, pero nuevamente la situación es diferente de la contemplada en Deuteronomio.[48] Como en la antigua ley hitita, el acto de Booz extendió la costumbre del levirato a otros familiares masculinos del fallecido al no haber sobrevivido ningún hermano.

La ley del levirato no se aplicaba en el caso de haber nacido una hija, y las normas para la herencia de tales individuos constituye una de las primeras preocupaciones del derecho hebreo codificado (Nm. 27:1ss.). Aun cuando las provisiones de Números 27:9–11 podrían parecer como ignorando o aun contraviniendo las provisiones generales de la ley levirato, parece evidente que tales reglamentos tendrían vigencia en el caso en que hubiera solamente hijas, cuando

una esposa sin hijos moría antes que su marido, cuando el hermano del difunto se negaba a tomar la viuda sin hijos, o cuando la esposa seguía sin tener hijos después de casarse con su cuñado.

La ley levítica (Lv. 18:16; 20:21) prohibía que el hombre se casara con la esposa de su hermano, como ya se ha observado, Así, si el documento en que tal legislación se encuentra es tan tardío y sacedotal como popularmente suponen los adherentes de la teoría Graf-Wellhausen, es curioso que un pronunciamiento tan autoritativo pudiera ignorar completamente, si no repudiar enteramente, la largamente establecida costumbre hebrea del levirato y sus variantes. Sin embargo, parecería que el énfasis en Levítico estaba en las relaciones sexuales más que en el matrimonio como tal. La provisión en Levítico 20:21 es análoga a la de los versículos precedentes, y en ningún caso es posible decidir del texto mismo si el tío o el hermano ya se encuentran muertos. En todo caso, la institución tenía el objetivo de preservar la homogeneidad del grupo familiar, de perpetuar el nombre de los miembros masculinos en Israel y de proveer de un modo característicamente humanitario en favor del bienestar de la viuda.

La influencia de Deuteronomio sobre los escritos históricos y proféticos es un asunto de preocupación a la luz de los argumentos presentados en este trabajo en pro de la antigüedad y carácter mosaico de este libro. Se puede afirmar de inmediato, como principio general, que Deuteronomio trata de un modo distintivamente profético las lecciones que se debe aprender de la tendencia de los sucesos del pasado, teniendo consideración, por cierto, por el hecho central de la relación del Pacto. En una composición histórica como 1 y 2 de Reyes, el compilador también mira hacia el ideal del Pacto, y, como el autor de Deuteronomio, expone los hechos a la luz de un trasfondo teológico. Los dos libros de Reyes están directamente preocupados de las implicaciones del Pacto en la vida de Israel, y se proclama juicio contra los individuos y contra la nación como un todo en conformidad con el grado de desviación del ideal del Pacto que han mostrado.

Los libros de Josué y Reyes muestran claramente la familiaridad de los profetas con la ley en general (cf. Jos. 1:8; 8:34; 1 R. 2:3s.), y la ley deuteronómica de ningún modo era desconocida para David én el sentido de "estatutos y juicios" (Sal. 18:22). Esta frase aparece nuevamente en el pronunciamiento del profeta Ahías contra Jeroboam (1 R. 11:33s.), cuando acusa al pueblo de abandonar los preceptos que David mismo había guardado. En 2 R. 14:6, la autoridad del "libro de la Ley de Moisés" es la que se invoca, siendo la referencia a Deuteronomio 24:16. También, el "Libro del Pacto" mencionado en 2 Reyes 23:2 era

evidentemente sinónimo con una parte de Deuteronomio. Así, tenemos que durante algún tiempo antes que se escribieran los libros Históricos, los israelitas creían que existía un libro de la ley de Moisés, el cual había regulado la conducta y las aspiraciones de individuos tan destacados como Josué, David y Amasías.

Del mismo modo, los profetas del siglo octavo A. C. sabían de la existencia de una *tôrāh*" porque la palabra fue utilizada por Oseas (4:6; 8:1; 12), Amós (2:4), Miqueas (4:2), Isaías (1:10; 2:3; 5:24; 8:16, 20), y Sofonías (3:4). Aunque la palabra puede referirse a un cuerpo de "enseñanza,"incluyendo los oráculos de los profetas mismos, también es claro, por el contexto, que en algunos casos específicos indica la existencia de un conjunto de leyes divinas que los sacerdotes debían enseñar (Os. 4:6; Sof. 3:4) y el pueblo debía observar (Is. 5:23s.; Os. 4:6; 8:1, 12). Aparte de las referencias específicas a una *tôrāh*" hay indicaciones que en Israel conocían bien algunos estatutos específicos contenidos en Deuteronomio. Estos incluían la ley de los linderos (Os. 5:10 y Dt. 19:14), la necesidad de una medida correcta (Am. 8:5; Miq. 6:10s. y Dt. 25:13ss.), el pago trienal de los diezmos (Am. 4:4 y Dt. 14:28), y la autoridad del sacerdote (Os. 4:4ss.; Sof. 3:4 y Dt. 17:12; 24:6).

Por cierto, todo esto no demuestra que los profetas del siglo octavo A. C. hayan estado familiarizados con Deuteronomio, en desarrollo o en su forma existente, ni, en cuanto a esto, que tuvieran algún conocimiento de J o de E. Sin embargo, lo que indica es que las tradiciones religiosas comprendidas en el Pentateuco habían sido perpetuadas a través de las sucesivas generaciones, aunque, quizás, en círculos limitados. Esto está en completa armonía con la situación general en el Antiguo Cercano Oriente, donde los individuos y las comunidades por igual proseguían sus vidas en una feliz e imperturbable indiferencia a los códigos legales existentes por escrito.

Respecto de la influencia de Deuteronomio sobre la obra de Jeremías, los críticos han variado considerablemente en su estimación de la situación. Driver discierne indicios de Deuteronomio en casi cada página de Jeremías, [49] pero J. N. Schofield, que da una fecha relativamente tardía a Deuteronomio, niega que Jeremías siquiera haya conocido el libro, y considera cualquier similitud como debida a la influencia de los profetas sobre los compiladores de Deuteronomio.[50] Por el momento, basta con notar que en Jeremías se pueden discernir indicios de la influencia de Detueronomio que son similares a las encontradas en profetas anteriores. Sin embargo, en algunos casos, hay un mayor grado de precisión (e. g.

Jer. 11:1–5), lo que posiblemente se deba en parte al descubriminto del libro de la ley en el Templo. Si Jeremías estaba familiarizado con el contenido de éste, no muestra tener conciencia de su supuesto intento de restringir la presentación de sacrificios a Jerusalén. Por cierto, en algún grado lo contrario es cierto, en que Jeremías preservó la tradición de que había una vez un altar legítimo del Dios de Israel en Siloh. Para Jeremías era predominante la ley moral, así como la legislación en el Pentateuco en general, y aunque él no rechazó enteramente el ritual cúltico insistió en su pureza y en la superioridad de la ley moral.

En los escritos proféticos desde Amós hasta Jeremías, hay ciertas tendencias observables que corresponden con el desarrollo nacional según se relata en los libros históricos. Pero mientras en estos libros hay un cambio gradual a medida que la fortuna religiosa de Israel declina, la perspectiva de Deuteronomio es uniformemente más optimista y elevada, considerando el destino de los individuos y de la nación a la luz de una relación a través del Pacto que era vital y estaba llena de significación para Israel. El vigor de la proclamación deuteronómica de la salvación como una realidad presente—en contaste con la amenazante escatología de los profetas de los siglos octavo y séptimo A. C.—habla de una edad previa de fervor religioso en que el entusiasmo por los ideales del Pacto todavía estaban en un elevado nivel. Para von Rad, esta situación es problemática y paradójica, al proceder, como realmente es, del escenario en Horeb, y ser dirigido, como él supone, al Israel del período real posterior.[51] En consecuencia, debe notarse que no hay problema ni paradoja si se toma la obra como auténtica y se asigna al período mosaico, en vez de tergiversarla y manipularla para hacerla encajar en algún esquema puramente ficticio de una supuesta evolución literaria e histórica. Lo que von Rad y tantos otros autores liberales no han tomado en una consideración adecuada es el hecho de que los profetas derivaron sus conceptos teológicos fundamentales de la Ley, y que en su exposición de las diversas facetas de la relación en el Pacto y sus repercusiones para la vida de la nación ellos no presentan un solo elemento teológico que ya no haya estado presente en alguna forma en la ley mosaica.

C. EL MATERIAL DE DEUTERONOMIO

Se puede sostener incuestionablemente que el tiempo y las circunstancias del libro corresponden a los últimos días de Moisés, y que en este marco se ha insertado la colección de material legal que se originó en su mayor parte en un período anterior de las peregrinaciones por el desierto. El libro comienza con un extenso discurso en relación con la naturaleza de la dirección divina desde el período en Horeb hasta la permanencia en Cades Barnes (Dt. 1:5-3:29). Esto sirve como una adecuada introducción a uno de los principales temas de la obra, a saber, una exhortación a los israelitas con el objetivo de que obedezcan la ley revelada por Dios (4:1–43). Este arreglo parece ser normal y original, y no hay evidencias de alguna dislocación en el texto, aunque quizás haya unas pocas adiciones posteriores en el relato.

El segundo discurso de Moisés (Dt. 4:44-26:29) trata en forma muy completa la Ley de Dios, y sienta los principios que sirven de fundamento a la teocracia, a saber, el Decálogo en una forma amplificada. Este importantísimo canon de espiritualidad se arraiga firmemente en el período del desierto por medio de un recordatorio de los fenómenos que acompañaron la revelación inicial de la Ley, de modo que nadie pudiera dudar de su origen sobrenatural o de su historicidad fundamental. Las repercusiones éticas y morales de la relación en el pacto (Dt. 6:4ss.) son prefacio de una serie de estatutos relacionados con las situaciones previstas como que iban a ocurrir una vez ocupada la Tierra Prometida.

Entre otros asuntos, la cuestión de la idolatría es de gran importancia, por constituir una amenaza siempre presente a la integridad de la relación del Pacto entre Israel y su Dios. Puesto que la idolatría estaba indisolublemente mezclada con otras líneas extranjeras en el patrón de vida religiosa y social de Canaán, es claro que los israelitas no tenían otra alternativa sino la de exterminar a los habitantes cananeos de la tierra. Esta sección de material (Dt. 7:1–26) también va en una secuencia natural, pero es interrumpida por Deuteronomio 8:1–20, que comprende un recordatorio de los tratos divinos con Israel en el pasado a fin de que la nación no olvidase a Dios en el futuro. Aunque la sección es más bien independiente, no está fuera de armonía con la importante sección que sigue en el discurso (Dt. 9:1-10:11), en la que se hace un recuento de los pecados pasados de Israel como un medio de advertir a la nación contra la justicia propia. Los preceptos éticos del Pacto (Dt. 10:12-22) nuevamente se hacen evidentes en la

sección siguiente (Dt. 11:1-32), en la que se pone ante el pueblo, en forma deliberada, la elección entre la bendición y la aflicción.

Los primeros dos discursos de Moisés son homogéneos, y se relacionan los conceptos éticos generales que están tras la revelación de Sinaí con las aspiraciones nacionalistas, las responsabilidades sociales y las obligaciones espirituales de los israelitas en la Tierra Prometida. En tal sentido, constituyen el preámbulo religioso de la exposición de las principales normas que deberían gobernar la vida israelita. Deuteronomio 12:1-26:19 es la sección que tiene que ver con este material, y consiste de estatutos y ordenanzas que repiten en parte las leyes del Monte Sinaí, pero que también consideran algunas circunstancias no cubiertas por aquella etapa de la revelación. Como se dijo anteriormente, el propósito general de esta legislación era regular toda la vida de la nación como pueblo santo de Dios antes de su entrada en Canaán, y aunque el ordenamiento de los estatutos era completo, no estaba relacionado en forma específica a secuencias cronológicas, y así era algo discursivo en naturaleza. Esta situación conviene a una colección de leyes y estatutos que se han ido originando a través de algún tiempo, o que tienden a prever situaciones futuras en base a experiencias pasadas. Deuteronomio 12:17–19 parece haber existido como un fragmento separado, y su inserción en el texto del capítulo 12 tiende a interrumpir el patrón del relato. Más propiamente pertenecería a la sección que trata de los diezmos (Dt. 14:22–29), y bien podría haber sido puesta después de Deuteronomio 14:29.

El capítulo precedente es evidentemente una unidad, que trata de adivinación e idolatría. La esencia de las leyes levíticas sobre la inmundicia y la pureza se recapitula en Deuteronomio 14:3–21, como ocurre también con el material relacionado con el reposo de la tierra en Deuteronomio 15. En gran medida, lo mismo vale en cuanto a los estatutos relacionados con la Pascua (cf. Ex. 12:1ss.), que siguen las tradiciones sobre las tres fiestas anuales (cf. Ex. 23:16; 34:22; Lv. 23:15ss.: Nm. 28:26ss.; 29:12ss.). La palabra "pascua" parece incluir todos los sacrificios ofrecidos durantes los siente días de *mazzôth* así como el cordero pascual mismo (Dt. 16:2). En Deuteronomio 16:18–20 ha sobrevivido evidentemente un fragmento administrativo, mientras Deuteronomio 16:21-17:1 parece comprender otra sección independiente relacionada con las prácticas idolátricas. Sin embargo, Deuteronomio 17:2–13 está estrechamente asociado con el pasaje mencionado y trata de los procedimientos judiciales y cuestiones de apelación. En este pasaje se continua la tradición de Números 15:30 en el veredicto presentado contra el hombre que procede con soberbia y de un modo obstinado (Dt. 17:12).

Una sección de un carácter completamente diferente (Dt. 17:14–20), que a semejanza de algunas otras parece haber sido insertada en forma fortuita en el marco del libro, tiene que ver con la elección de un rey. La perspectiva del relato es evidentemente futurista, y la situación vivencial es claramente la del desierto, y no la de un pueblo ya establecido que es proyectada hacia el pasado a los principios de la nación a fin de suministrar alguna justificación en la Torah para la existencia de la monarquía davídica. Este pasaje es de interés además por la luz que arroja sobre la actividad de Moisés como cronista de los hechos y estatutos relacionados con la nación naciente.

Como Wright ha señalado en relación con esto, un versísiculo como el de Deuteronomio 17:18, que ordena que el futuro rey escriba "para sí en un libro una copia de esta ley, del original que está al cuidado de los sacerdotes levitas" presupone que el pueblo sabía que Moisés estaba registrando sus discursos cada día, o que él realmente tenía delante de sí un escrito mientras hablaba.[52] La referencia a "una copia de esta ley" alude al estatuto particular referente al rey, y no a Deuteronomio como un todo. Debido a que esta frase fue mal entendida por los traductores de la LXX como refiriéndose a todo el quinto libro de Moisés, es que le dieron el nombre "Deuteronomio" o "segunda ley" al principio.

Al estatuto de la designación de un rey, sigue otro fragmento aislado que trata de los derechos de los sacerdotes y levitas (Dt. 18:1–8). En relación con esto y con pasajes similares en Deuteronómio, los críticos liberales han sostenido frecuentemente que el libro no hace distinción entre sacerdotes y levitas. Un cuidadoso examen del texto hebreo, sin embargo, muestra que tal punto de vista es insostenible, porque los sacerdotes levitas (Dt. 18:1) son distinguidos de los levitas, de los cuales se piensa deben estar esparcidos a través de Israel (Dt. 18:6s.).

Además, el hecho de que a los sacerdotes se dé porciones diferentes en Deuteronomio 18:3[52] y a los levitas en Deuteronomio 18:6ss. sugiere que la distinción era mantenida sin dificultad.[53] Mientras Números característicamente describe a los sacerdotes como los "hijos de Aarón," Deuteronomio frecuentemente emplea la expresión "los sacerdotes levitas." Esto parece ser completamente legítimo, puesto que en un libro como Números, que está íntimamente preocupado de la consagración de los levitas (Nm. 8:5ss.), sería enteramente propio que los sacerdotes fuesen designados como hijos de Aarón. En contraste, en Deuteronomio, que es una obra de un carácter más general y profético, es

conveniente una forma genérica de descripción. La frase "los sacerdotes levitas" (Dt. 17:9, 18; 18:1; 24:8; 27:9; cf. Jos. 3:3; 8:33) parece significar "los sacerdotes de la tribu de Leví," a los cuales el código deuteronómico asignaba una variedad de obligaciones (Cf. Dt. 17:8s., 18; 24:8; 27:9).

En Deuteronomio 18:9–14, se puede ver un fragmento independiente que advierte contra la participación en ritos mágicos paganos, pasaje que es seguido por otra sección aislada relativa a la aparición de una figura profética. La yuxtaposición de estos dos pasajes presumiblemente tenía el propósito de describir la naturaleza relativa de la verdadera y la falsa profecía. Una vez que Israel hubiera entrado en la Tierra Prometida, surgiría la necesidad de nuevas revelaciones divinas que se basaría en los estatutos legales promulgados en Sinaí teniendo un mismo carácter moral, ético y legislavo con éstos. Para hacer frente a esta necesidad se anuncia el establecimiento de la institución profética, que sería claramente distinta en naturaleza de las formas contemporáneas de profetismo pagano. El profeta sería un israelita, y, como Moisés, tendría la función de mediador entre Dios y el pueblo escogido (Dt. 18:14s.).

El capítulo 19 se preocupa de algunas leyes relativas a la conducta criminal. Los tres primeros versículos tratan de las ciudades de refugio y, como Números 35:9–34, constituye una elaboración de la ley dada primero en Exodo 21:12ss. El contenido de Deuteronomio 19:14 parece implicar que los límites establecidos por individuos anteriormente no deberían ser removidos por pobladores posteriores, puesto que tal hecho equivaldría a un robo. Una pequeña sección independiente (Dt. 19:15–21 trata de las leyes sobre el testimonio y establece el principio legal de la *lex talionis,* o de retribución. Los procedimientos que deberían adoptarse en caso de futuras guerras refleja la preocupación humanitaria de la legislación sinaítica en que un ataque contra el enemigo solamente se haría después de haber rechazado éste una oferta de paz. Aun cuando se estuviera haciendo sitio contra una ciudad, debía tenerse consideración por los árboles frutales que estuvieran cerca.

En los capítulos 21 a 25 se encuentra un grupo de leyes de un variado carácter. Es interesante el procedimiento para la expiación de un homicidio cometido por un desconocido (Dt. 21:1-9), que refleja antiguas prácticas mesopotámicas en este sentido.[54] La ley acerca del matrimonio con una mujer capturada en la guerra (Dt. 21:1-14), que inculcaba la seriedad y una actitud cuidadosa de parte de los varones hebreos victoriosos, está en una línea humanitaria en contraste con las actitudes

brutales y duras de las naciones paganas contemporáneas al respecto. El mismo énfasis general continúa en Deuteronomio 22:1-12, que trata de las actitudes sociales correctas ante circunstancias dadas, y engendra respeto por las especies animales. Las relaciones sexuales son el tema de las leyes de Deuteronomio 22:13-29.

Los derechos de ciudadanía en la congregación (Dt. 23:1-25) tratan de las personas que debían ser excluidas (Dt. 23:1-9), de la pureza del campo en tiempo de guerra (Dt. 23:10-15), la prohibición de la prostitución religiosa (Dt. 23:17), y de otros derechos de ciudadanía (Dt. 23:16, 18-25). Los estatutos en cuanto al divorcio son presentados en forma resumida (Dt. 24:1-4), y una provisión específica exime al hombre recién casado del servicio en la guerra por todo un año (Dt. 24:5). Entre otras prohibiciones reunidas en el capítulo 24 están las advertencias en contra de la opresión al pobre (Dt. 24:10–15), contra la injusticia (Dt. 24:14-17), y contra la falta de caridad hacía los miembros menos privilegiados de la sociedad.

Una sección que suministra una evidencia adicional sobre la profunda preocupación humanitaria de la Torah está relacionada, entre otras cosas, con el castigo corporal. Se prohibe la extrema severidad en este asunto (Dt. 25:1-3), en contraste con algunos de los procedimientos seguidos en algunas de las otras culturas contemporáneas, y el espíritu humanitario y de tolerancia, en forma completamente natural, se extiende a la creación animal (Dt. 25:4). Una breve sección que parece no tener una conexión lógica inmediata con lo que precede o sigue trata de los procedimientos en relación con el matrimonio levirato (Dt. 25:5 - 10), lo que ya ha sido considerado anteriormente.

La conclusión de esta importante colección de leyes está marcada por diversos estatutos acerca de tratos comerciales equitativos (Dt. 25:11-16), una orden sobre la exterminación de los amalecitas (Dt. 25:17-19), y el ritual de acción de gracias en la presentación de las primicias y los diezmos. No carece de significación el hecho de que la sección final del Libro del Pacto (Ex. 20:22-23:33) también contiene la ley de las primicias (Ex. 23:19), lo que sugeriría que las leyes deuteronómicas se inspiraron en gran medida en lo que contenía el Código del Pacto.

El cuerpo de leyes de Deuteronomio 12:1-26:19 se puede clasificar en tres grupos principales en conformidad con las palabras específicas empleadas en el texto. El primero de estos grupos es "juicios" (משפטים), que describe una regla establecida por la autoridad o formulada por costumbres antiguas, y que sirve como precedente o como guía a un juez bajo ciertas condiciones específicas.

Típico de este tipo de estatutos es el contenido de Exodo 21. En relación con esto es interesante que varios de los juicios que aparecen en dicho capítulo pueden encontrar paralelos en leyes casuísticas representadas en el Código de Hamurabi y en otras colecciones semitas de leyes del período premosaico. No hay razones para dudar que los israelitas se hubieran familiarizado por lo menos con parte de este material legislativo secular durante el período de Gosén, y si los estatutos mosaicos contienen leyes que tuvieron su origen entre los israelitas en aquella época, como se ha sugerido ya antes en esta obra, es muy probable que la legislación no israelita aplicable a la situación sedentaria en Gosén pudiera también haber sido incorporada en la estructura legal por tener, en algún sentido por lo menos, un trasfondo acreditado en la tradición hebraica.

La segunda palabra, "estatutos" (חק), es derivado de una raíz que significa "grabar," "inscribir," y en ese sentido designaba una regla permanente de conducta. Es diferente de los "juicios" en que mientras esta palabra apela al juez, la otra apela a la conciencia y a Dios.[55] La distinción se presenta en forma clara en el caso de Salomón (1 R. 6:12), que fue instruido para "andar" en los estatutos de Dios, y "ejecutar" sus juicios. Los estatutos generalmente participaban de la naturaleza de los preceptos morales, y como tales constituían una regla divina de vida. No aparecen en esta forma en otros códigos legales semitas, por razones claramente obvias. Mientras algunos tratan de instituciones religiosas como los diversos tipos de ofrendas, otros tienen que ver con las leyes de la justicia, la pureza, la clemencia y cosas semejantes.

La tercera categoría, o "mandamientos" (מצות), era aplicable en forma más general. En Deuteronomio la palabra se refiere predominantemente a mandamientos que no debían ser compromisos u obligaciones de carácter permanente, sino que podían ser cumplidos en un solo acto. Tales mandamientos incluían la destrucción de santuarios paganos, la designación de funcionarios y jueces, y el establecimiento de ciudades de refugio.

Además hay que volver a notar el hecho de que el conjunto de material legislativo recién considerado es esencialmente una colección de leyes más que un libro de derecho en el sentido más estricto de esa expresión. La diferencia entre estos conceptos, como Köhler ha señalado, es que una colección de leyes carece de la unidad y el espíritu minucioso que viene como resultado cuando un legislador ofrece sus preceptos individuales con la intención específica de establecer la ley.[56] Esto ya había sido hecho en esencia en el Decálogo, en el Código del

Pacto y en otros materiales suplementarios, y todo lo que Deuteronomio ha hecho es reescribir todo el material relevante de tal forma que las leyes que gobiernan la vida nacional estuvieran al alcance del pueblo así como lo estaban para el sacerdocio. Por de contado, no era el objetivo de Deuteronomio preservar los tecnicismos de la Ley del mismo modo que Levítico, sino, como el Código de Hamurabi, su intento era estar al alcance de toda persona que estuviera preocupada por los requerimientos espirituales y ceremoniales de la Ley.

Esta consideración es importante en vista del hecho de que, sin importar las especificaciones orales o escritas promulgadas por la ley, los pueblos del Antiguo Cercano Oriente generalmente tenían la tendencia a vivir de acuerdo con la inclinación propia o en deferencia a las tradiciones y costumbres de sus libros de la ley estaban almacenados en los archivos del templo y quizás alguna vez algún sacerdote estudioso considerara necesario consultarlos con el objetivo de hacer investigaciones. Debido a la naturaleza esencial de Deuteronomio como una colección de leyes, es imposible dividir la obra en estratas a través del uso de supuestos criterios literarios, como es imposible atribuir fechas específicas a cualquier rubro legislativo específico.

La renovación del pacto con Dios (Dt. 27:1-30:20) involucra la ratificación de la ley y el grabado de sus preceptos en piedras que debían ser puestas sobre el Monte Ebal. Allí también había que levantar un altar para ofrecer holocaustos y sacrificios. La perspectiva del relato es claramente futurista representando la ocupación de la tierra como un hecho aún futuro (Dt. 27:2ss.). El método de grabar la ley sobre rocas con su superficie encementada era bien conocido en la antigüedad. Parece claro que era necesario utilizar un estilo sobre una superficie ya preparada, como era la costumbre en Egipto. El grabado de la ley de la tierra en monumentos de piedra que estaban en un lugar de fácil acceso para el público era también conocido por los pueblos del Antiguo Cercano Oriente, como se puede ilustrar por las referencias al célebre código de Hamurabi.

Los versículos nueve y diez del capítulo 27 suministran un importante eslabón de unión en el relato, puesto que relacionan sus dos secciones por medio de una orden divina dada a Israel para que obedezca la ley. Las bendiciones se iban a pronunciar en la cima del Monte Gerizim, y las maldiciones desde la cumbre gemela del Monte Ebal (Dt. 27:12s.), continuando el tema general en el capítulo 28, en el cual los primeros catorce versículos presentan las bendiciones que vendrían como consecuencia de la obediencia, mientras el resto del capítulo describe las maldiciones que acompañarán a la desobediencia. Deuteronomio

29:1-30:20 puede ser considerado como una renovada declaración del Pacto establecido en Sinaí, y como conclusión de la sección del Pacto.

El grupo de apéndices (Dt. 31:1-34:12), entre otros rubros, contiene la designación y comisión de Josué (Dt. 31:1-8, 14:23), y la referencia específica a la actividad de Moisés como compilador de la Ley. No puede haber dudas en que la referencia a un "libro" no puede ser a otra cosa que no sea una fuente escrita, puesto que la palabra ספר nunca ha sido empleada en el Antiguo Cercano Oriente para referirse a material oralmente transmitido. La preocupación obvia de Moisés era que lo esencial de las leyes que iban a guiar a la nación en su futura peregrinación quedara fácilmente disponible para el sacerdocio por lo menos (Dt. 31:26) antes de su muerte, actitud que fue ampliamente justificada a la luz de los acontecimientos que siguieron. La referencia en Deuteronomio 31:22 podría ser tomada como implicando que Moisés escribió el canto que sigue antes de recitarlo al pueblo. En base a la evidencia interna o externa no hay apoyo para la suposición en el sentido de que haya que dar al canto de Moisés (Dt. 32:1–43) una fecha tan tardía como el siglo quinto A. C.[57] o siquiera en el tiempo de Jeremías o de Ezequiel.[58]

El poema, como algunas otras secciones de Deuteronomio, comprende un anuncio profético del futuro: el Exodo había ocurrido dentro del pasado reciente, y por delante se extendía la ocupación de la tierra de Canaán. El escenario general del poema tiene sus raíces en los sucesos de la era patriarcal, y la teología es la de la gracia no pactada. No hay un solo elemento del poema que sea incompatible con la autoría mosaica, ni muestra evidencias de glosas o inserciones editoriales en el material. Los conceptos y el vocabulario son compatibles con los fines del período de Amarna. Algunas palabras desconocidas aparecen solamente en los escritos del Pentateuco y otras expresiones poco usuales se han encontrado también en los textos de Ras Shamra. Entre las palabras halladas solamente en el Pentateuco están ישרון (Dt. 33:5, 26) y גדל (Dt. 3:24; 11:2; Nm. 14:19).

Mientras el cántico de Moisés posiblemente haya estado en forma escrita antes de ser presentado oralmente a los israelitas, la bendición de Moisés (Dt. 33:1–29) existió originalmente en forma oral. Por Deuteronomio 33:1 parecería que quien puso por escrito la bendición debe ser distinguido de Moisés mismo, y esto está en plena armonía con la práctica mesopotámica normal. De los muchos ejemplos de bendiciones que han sobrevivido de la sociedad de Nuzu,[59] es evidente que a una declaración de este tipo, dado por un hombre que estaba por morir se le

otorgaba un estado irrevocable y legalmente obligatorio. Así, la bendición mosaica está firme dentro de la tradición de los patriarcas según se registra en Génesis (Gn. 27:27ss.; 49:3ss), y con completa confianza se puede considerar como genuino y original.

El hecho de que Simeón no es nombrado en la bendición no debe ser tomado como indicación de que el material alcanzó su forma existente mucho después que Simeón había sido absorbido por Judá, como algunos críticos liberales eran dados a pensar, puesto que el discurso, siendo profético, visualizaba la situación mencionada en Génesis 49:7, donde se profetiza que iba a desaparecer la identidad de Simeón como tribu (cf. Jos. 19:2ss.). Sin embargo, parece no haber una razón válida para negar que los simeonitas estaban incluidos en la bendición general otorgada sobre Israel (Dt. 33:29), aun cuando no fueron mencionados específicamente por nombre. Así no hay apoyo alguno para asignar la bendición a algún tiempo dentro del período de la monarquía dividida, como Riehm, Stade y otros críticos de antaño lo hicieron.[60]

El capítulo final que describe la muerte y sepultura de Moisés, es de interés debido a la actitud adoptada en la antigüedad hacia su composición. Josefo, entre otras autoridades judías, cree que Moisés escribió el relato antes de su muerte,[61] opinión que fue modificada un tanto en los círculos rabínicos, donde las palabras fueron atribuidas a Josué.[62] *Baba Bathra* afirma que Moisés escribió su propio libro, la sección acerca de Balaam y Job. Josué escribió su propio libro y ocho versículos de la Ley (es decir, Dt. 34:5–12). Entre los exégetas judíos más tardíos, Ibn Ezra enseña que el capítulo 34 fue compilado por Josué.[63]

Algunos de los críticos literarios liberales de antes hacían gran énfasis en el hecho de que, puesto que Moisés no tenía posibilidades de escribir el relato de su propia muerte, no podía ser considerado en un sentido serio como el posible autor del Pentateuco, opinión que es tan ilógica como fatua. Por la evidencia presentada por el texto parecería que una vez que el "libro de la ley" hubo sido puesto junto al Arca del Pacto como testimonio para Israel (Dt. 31:24ss.), la actividad literaria de Moisés había llegado a su fin. Sea cual fuere la naturaleza del libro que compiló, no contenía los capítulos 32 a 34 por lo menos. Sin embargo, el carácter mosaico de éstos no queda sujeto a serias dudas en cuanto a su origen en general, y hay mucha razón para pensar que fue agregado al Deuteronomio a fin de completar el contenido narrativo de la obra no mucho después de la muerte de Moisés. La tradición judía bien podría estar en lo correcto al suponer que Josué fue el autor de

por lo menos una parte del capítulo final de Deuteronomio, aunque los hechos verdaderos de la situación son, por cierto, desconocidos.

Entonces, como un todo, el libro de Deuteronomio podría ser considerado muy legítimamente como una promulgación popular de los problemas espirituales y morales inherentes en la revelación del Pacto en Sinaí. Aunque varios de los estatutos están comprimidos en una forma obviamente artificial en el marco de un discurso que está relacionado cronológicamente con el último mes de los cuarenta años de las peregrinaciones por el desierto, no se puede negar su validez en pro de la continuación de la salud moral y la prosperidad material de la nación. Las regulaciones están en un estricto acuerdo con las más técnicas prescripciones de Levítico, convirtiendo toda la obra, en las palabras de Keil, en una "descripción exhortatoria, una explicación y el refuerzo del contenido más esencial de la revelación del Pacto y de las leyes del Pacto, dando una prominencia enfática al principio espiritual de la ley y su cumplimiento, y con una ampliación de la organización eclesiástica, judicial, política y civil cuyo objetivo era ser un fundamento permanente de la vida y bienestar del pueblo en la tierra de Canaán."[64]

La Teología de Deuteronomio es relativamente simple y sencilla, y está en completa armonía con los demás aspectos del pensamiento religioso atribuido en general a un origen mosaico. El libro tiene una característica que es su perspectiva monoteísta, sea que se la considere incipiente,[65] o genuina.[66] El concepto de la relación en el Pacto es predominante y el destino futuro de la nación como pueblo de Dios, obediente a las provisiones del pacto en Sinaí, está continuamente en el primer plano de la perspectiva teológica de la obra. El poder que está tras los poderosos actos de Dios en el tiempo del Exodo de Egipto puede constituir una experiencia continua si se honra el Pacto, tema que es enfatizado repetidas veces en Deuteronomio. Por su parte, Dios estará con su pueblo tanto en la prosperidad como en la adversidad, y peleará por ellos en las batallas cuando sea que se vean comprometidos en un conflicto con sus enemigos, tal como lo hizo cuando estaban a merced de los egipcios. El punto de vista positivo, futurista del libro bien puede ser ilustrado por referencias a dos de las oraciones que con más frecuencia se presentan en Deuteronomio: "entra a poseer," que aparece 35 veces, y "la tierra que JEHOVA tu Dios te da," que aparece 34 veces. El optimismo, la fe y el poder divino son el sello de la perspectiva profética del autor.

Aunque el texto hebreo de Deuteronomio ha sido bien preservado, existen algunas dificultades evidentes de traducción que parecen haber surgido en parte a

través del proceso de transmisión. Así, en Deuteronomio 4:33, que es paralelo con Deuteronomio 5:26, el adjetivo "viviente" es omitido del TM pero aparece en dos manuscritos hebreos, como también en la LXX. En Deuteronomio 11:24, evidentemente fue dejada fuera del texto, inmediatamente antes de la palabra "Líbano" [la preposición que RVR 60 suple con "hasta."] En Deuteronomio 20:19 el final del versículo solamente tiene sentido si se lee (en el hebreo) como una oración interrogativa. Existen algunas dudas sobre la vocalización correcta del TM en Deuteronomio 4:48; 5:10; 20:8; 28:22; 31:7; 33:26.

Literatura Suplementaria

Bertholet, A. *Deuteronomium,* 1899.
Horts, F. *Das Privilegrecht Jahves,* 1930.
McNeile, A. H. *Deuteronomy, Its Place in Revelation,* 1912.
Siebens, A. R. *L'Origine du code deutéronomique,* 1929.
Welch, A. C. *Deuteronomy: The Framework to the Code,* 1932.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: OCTAVA PARTE. CAPITULO VI. EL LIBRO DE DEUTERONOMIO

[1] L. Köhler, *Hebrew Man* (1956), p. 141.

[2] Cf. G. T. Manley, *EQ,* XXI (1949), pp. 81ss.

[3] *DILOT,* pp. 84s.

[4] Así G. Ch. Aalders, *A Short Introduction to the Pentateuch,* p. 107.

[5] G. T. Manley, *The Book of the Law* (1957), p. 49.

6 *VT,* II (1953), pp. 349ss.

[7] Y. Aharoni, *The Holy Land: Antiquity and Survival,* II, 2–3, pp. 289s., 293, fig. 7.

[8] G. T. Manley, *EQ,* XXVII (1955), pp. 201ss.

[9] J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs,* (1889), *passim; Prolegomena to the History of Israel* (1885), p. 9 *passim.*

[10] H. H. Rowley, *The Growth of the OT,* p. 29.

[11] *JTS,* XXVI (1925), p. 156.

[12] *Deuteronomy and the Decalogue,* (1920), pp. 6ss.

[13] *ZAW,* XL (1922), pp. 161ss.

[14] *Israel,* III-IV, p. 96.

[15] *History of Israel* (1876), I, p. 127.

[16] *The Law and the Prophets* (1910), p. 304.

[17] *Studies in Deuteronomy,* (1953), p. 66.

[18] *The OT Problem,* p. 42.

[19] *The Influence of Sanctuaries in Early Israel,* pp. 189ss.

[20] Cf. A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy* (1924), p. 195.

[21] *BPAE,* p. 45.

[22] W. F. Albright, *VT,* IX (1959), pp. 339ss.; cf. P.W. Skehan, *BASOR,* No. 136 (1954), pp. 12ss., *JBL,* LXXVIII (1959), p. 22.

23 Cf. C. R. North, *OTMS,* p. 82. En cuanto a la literatura sobre la fecha y composición de Deuteronomio, véase H. H. Rowley, *Studies in OT Prophecy Presented to R. H. Robinson* (1950), pp. 157s.

[24] *Prolegomena to the History of Israel,* p. 368.

[25] J. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah* (1922), p. 167.

[26] H. H. Rowley, *Studies in OT Prophecy Presented to T. H. Robinson,* p. 166.

27 A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy,* p. 31.

28 *Ibid.,* p. 30.

29 Cf. R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel,* p. 199.

30 G. T. Manley, *The Book of the Law,* p. 132.

31 G. von Rad, *Studies in Deuteronomy,* p. 68.

32 G. von Rad, *Deuteronomium Studien,* (1947), p. 47.

33 Cf. E. Nielsen, *Shechem, A Traditio-Historical Investigation* (1955), pp. 3ss.; G. E. Wright, *BASOR,* No. 144 (1956), pp. 9ss., *BA,* XX, No. 1 (1957), pp. 19ss., *BASOR,* No. 148 (1957), pp. 11ss.; B. W. Anderson, *BA,* XX, No. 1 (1957), pp. 10ss.; W. Harrelson, *BA,* XX, No. 1 (1957), pp. 2ss.; H. C. Kee y L. E. Toombs, *BA,* XX, No. 4 (1957), pp. 82ss.

34 S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (1895), p. 294.

35 E. g. por G. W. Anderson, *OTMS,* p. 283.

36 Cf. Robertson, *The OT Problem,* pp. 157ss.

37 *IOTT,* pp. 132s. Cf. J. Mcdonald, *The Theology of the Samaritans,* p. 16.

38 J. Pedersen, *Israel, I-II,* p. 27.

39 H. H. Rowley, *The Growth of the OT,* p. 31. S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy,* p. 1v.

40 En cuanto a literatura sobre el tema, véase O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* pp. 186ss. A De Wette se le anticiparon en sus conclusiones Atanasio, *PG,* XXVII, col. 44; Crisóstomo, *PG,* I LVII, col. 181, LXI, col. 58; Jerónimo, *PG,* LXXXVIII, col. 227, XXV, col. 71; y Procopio, *PG*, LXXVII, i, col 915s.

41 *FSAC,* p. 78.

42 *IOTT,* p. 239.

43 R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel,* p. 223; E. Robertson, *The OT Problem,* pp. 60ss.

44 M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963), pp. 13ss.; cf. G. E. Mendenhall, *BA*, XVII, No. 3 (1954), pp. 50ss., vuelto a publicar como *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955), *IDB,* I, pp. 714ss.; K. Bultzer, *Das Bundesformular, Seine Ursprung und Seine Verwendung im AT* (1960); D. J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon* (1958).

45 Kline, *op. cit.,* p. 31; cf. J. A. Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the OT* (1964), pp. 13s.

46 Kline, *op. cit.,* pp. 42s.

[47] *Ibid.*, p. 44.

[48] O. J. Baab, *IDB*, III, p. 282.

[49] S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, p. xlvii.

[50] J. N. Schofield en *Studies in History and Religion Presented to H. W. Robinson* (ed. por E. A. Payne, 1942), pp. 44ss.; se encuentra una respuesta por H. H. Rowley en *Studies in OT Prophecy Presented to T. H. Robinson*, pp. 157ss.

[51] G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, pp. 72s.

[52] J. S. Wright, *EQ*, XXV (1953), p.6.

[53] D. A. Hubbard, *NDB*, p. 1029.

[54] Cf. *ANET*, p. 167.

[55] G. T. Manley, *NBD*, p. 309.

[56] L. Köhler, *Hebrew Man*, p. 171 n. 1.

[57] *PIOT*, p. 280.

[58] *DILOT*, pp. 96s.

[59] R. K. Harrison, *Archaeology of the OT*, pp. 28s.

[60] D. E. Riehm, *Einleitung in das AT* (1889), I, p. 313; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (1887), I, pp. 150ss.

[61] *AJ*, IV, 8, 48.

[62] *Bab. Bath.*, 14*b*.

[63] J. H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs*, p. 916.

[64] C. F. Kiel y F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the OT* (ed. de 1949), III, p. 270.

[65] Así H. H. Rowley, *The Rediscovery of the OT*, p. 88, *ET*, LXI (1949–50), p. 33ss.

[66] Cf. *FSAC*, pp. 2, 257ss., Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, p. 4; *KRJ*, pp. 212ss.

NOVENA PARTE

LOS PROFETAS ANTERIORES

La segunda división del canon hebreo, Los Profetas, tiene dos secciones: los Profetas Anteriores—Jueces, Samuel y Reyes—y los Profetas Posteriores, que incluye a los Profetas Mayores y a los Profetas Menores. Los Profetas Anteriores son obras anónimas que relatan la historia de la relación entre Dios y el Pueblo Escogido desde el tiempo de la entrada en la Tierra Prometida hasta la disolución del reino del sur en el tiempo del exilio. Este material histórico es de gran importancia, porque suministra los antecedentes apropiados a la luz de los cuales se debe entender toda la actividad de los Profetas Posteriores.

La asociación de la función profética con los profetas anteriores surge por el pensamiento de que los profetas fueron los compiladores de las diversas obras.[1] La distinción entre Profetas Anteriores y Posteriores no está basada tanto en la cronología como en el orden relativo de las dos secciones en el canon hebreo. Los Profetas Posteriores también son conocidos como los "Profetas Escritores," puesto que de una u otra forma ellos compusieron las producciones literarias que son prominentes en esta sección de los libros canónicos.

I. EL LIBRO DE JOSUE

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

El libro de Josué recibe su nombre de su personaje principal, Josué hijo de Nun. Su nombre tenía cuatro formas en el hebreo (יהושוע en Dt. 3:21; הושע en Dt. 32:44; יהושע en Jos. 1:1; ישוע en Neh. 8:17), que la LXX tradujo como *Ἰησοῦς Ναῦς*, y la Vulgata como *Iosue.* En la mayoría de las versiones el libro está inmediatamente después del Pentateuco, pero en la versión siriaca Job fue puesto entre Deuteronomio y Josué, basados en la teoría de que Moisés había sido el autor de Job. Algunos cánones de la iglesia griega consideran los libros desde Génesis hasta Rut como un *Octateuchos,* mientras ciertas listas latinas cuentan los libros desde Génesis hasta Jueces como un *Heptateuchos,* distinción mencionada por Ambrosio.[2] Sin embargo, las autoridades judías invariablemente tienden a diferenciar claramente entre la Torah y la literatura subsecuente del canon hebreo, de modo que su tradición nunca ha suscrito a una teoría de un Hexateuco, de un Heptateuco o un Octateuco (cf. Eclesiástico 48:22ss.; Josefo, *Contra Apionem,* I, 7ss.).

El libro se puede analizar como sigue:

I. La ocupación de la tierra prometida, cps. 1-12
   A. Preparativos para el cruce del Jordán, 1:1-18
   B. Los espías enviados a Jericó, 2:1-24
   C. El vado del Jordán, 3:1-5:1
   D. Las ceremonias en Gilgal, 5:2-12
   E. La conquista de Jericó, 5:13-6:27
   F. La campaña contra Ai, 7:1-8:29
   G. La ceremonia del Pacto en Siquem, 8:30-35
   H. Campañas en el centro y sur de Canaán, 9:1-10:27
   I. Victoria en el sur de Palestina, 10:28-43
   J. La campaña del norte, 11:1-15
   K. Resumen de la conquista, 11:16-12:24
II. La ocupación de la Tierra Prometida, cps. 13-24
   A. Tarea inconclusa, 13:1-7

B. Entrega de tierras a las tribus, 13:8-19:51
  1. Rubén, Gad y Manasés, 13:8-33
  2. Judá, 14:1-15:63
  3. El clan de José, 16:1-17:18
  4. Las demás tribus, 18:1-19:51
C. Las ciudades de refugio, 20:1-9
D. Las ciudades de los levitas, 21:1-45
E. El regreso de las tribus transjordanas, 22:1-34
F. Los últimos días de Josué, 23:1-24:8
G. La muerte de Josué, 24:29-31
H. Una nota sobre dos otras tradiciones fúnebres, 24:32-33

B. FECHA Y AUTORIA

Las teorías modernas en cuanto a la autoría de Josué han rechazado la actividad literaria atribuida a Josué mismo por el Talmud, discerniendo en cambio una multiplicidad de autores. Entre los estudiosos cotemporáneos Fernández, Steinmüller, Kaufmann y Young están entre los pocos que han encontrado como la fuente principal del libro los escritos de Josué.[3] Otros comúnmente argumentan que los mismos documentos de los críticos literarios del Pentateuco pueden ser encontrados a través del libro, proponiendo así un Hexateuco en lugar del Pentateuco.[4] Con pocas diferencias en cuestión de detalles, tales como la extensión de los diversos documentos del Pentateuco, y su interacción en Josué, virtualmente todas las introducciones y comentarios liberales han concordado en que, con la adición de comentarios editoriales, glosas y cosas similares, las mismas fuentes que sirvieron de base al Pentateuco pueden verse claramente en Josué.

Por lo tanto, para los críticos liberales, los primeros doce capítulos consisten primariamente en material de JE y D con redacciones post-exílicas ocasionales. Los esfuerzos por separar las fuentes J del material E han tenido una recepción más bien indiferente, aun entre los partidarios de la teoría analítica, primariamente debido a que la subjetividad relacionada con la operación de individualizar las fuentes ha producido resultados ampliamente divergentes.[5] En consecuencia, los adherentes más cautos de las opiniones liberales se han conformado con reconocer la presencia de fuentes combinadas sin hacer ningún intento serio por separarlas.[6] El resto del libro, que trata de la distribución de las tribus y de algunos

asuntos sacerdotales, ha sido atribuido casi completamente al documento post exílico P, concediendo a la actividad del "historiador deuteronómico" porciones de los capítulos 23 y 24. Sobre esta base, los problemas de Josué se consideran como una extensión de los del Pentateuco y la solución de éstos por cierto involucra a los otros.

En la escuela de Abrecht Alt se produce una reacción hacia esta opinión, especialmente en los escritos de Noth, que explica el material subyacente de los primeros doce capítulos en función de historias etiológicas y de héroes,[7] y considera el documento deuteronómico como el único representado en Josué. La lista de límites tribales y de ciudades, según Noth, fueron arregladas en forma coherente hacia el siglo sexto A. C., y el editor deuteronómico las reescribió antes de añadirlas a su relato de la conquista de los capítulos 2 al 11.[8]

En general, Noth llega a la conclusión de que sin importar la naturaleza verdadera de las fuentes subyacentes, el carácter predominantemente deuteronómico de la forma final, indica la obra de un solo individuo. Aunque las conclusiones de Noth en cuanto a las fuentes del Pentateuco están, como él mismo lo ha reconocido,[9] sustancialmente de acuerdo con los resultados de la escuela crítica alemana, sus observaciones en cuanto a los documentos que sirven de base a Josué representan un interesante alejamiento de la crítica liberal tradicional en este asunto en particular.

Sin embargo, a pesar de alguna divergencia en el tratamiento, el consenso general de la opinión crítica ha sido que, desde el punto de vista de la historia literaria y de contenido, Josué pertenece propiamente a la colección del Pentateuco.[10] No obstante, se ha reconocido que las partes componentes fueron reunidas por un método diferente del utilizado en el Pentateuco mismo.[11] Así se considera que la línea E es fundamental para la primera sección del libro (Jos. 1-12), y que fue suplementada por medio de unas pocas adiciones de fuentes sacerdotales (supuestamente incluyendo Jos. 4:19; 5:10ss.; 9:17-21). Se considera que la edición de este material por el deuteronomista fue tan acabado que prácticamente suprimió todo vestigio de J de la fuente original JE de los primeros capítulos (dejando principalmente Jos. 5:13s.; 9:6s.; 10:12s.).

Se ha sostenido que la diferencia entre las fuentes J y E consiste en su distinta concepción de la conquista de Canaán; E parece favorecer una empresa unida por parte de toda la nación bajo Josué, mientras J deja la impresión de una conquista hecha por grupos tribales individuales en ocasiones separadas y en diversos

lugares sin el beneficio del liderazgo de Josué. La segunda parte del libro (Jos. 13-21) se considera material P, el cual ha desarrollado la tradición E independientemente y también ha incorporado material más antiguo tal como las listas de los capítulos 15 y 19. El discurso de despedida del capítulo 22 comúnmente se atribuye al "deuteronomista," y su actividad editorial también la ven en el capítulo 24.

Aun para los críticos que aceptan el análisis de Graf-Wellhausen de las fuentes del Pentateuco, el descubrimiento de estos documentos en el libro de Josué presenta considerables molestias. En primer lugar, es extremadamente difícil explicar por qué Josué es esencialmente "deuteronómico" en carácter si el Pentateuco tiene un marco básico de material sacerdotal. En segundo lugar, está lejos de ser fácil ver por qué el así llamado material de la fuente J debía ser suprimido en la forma reclamada por los comentaristas si Josué es de carácter homogéneo con el Pentateuco, donde las fuentes J reciben el lugar que les corresponde.

Además, aun Bright se ha visto compelido a admitir que la posición el material sacerdotal de los capítulos 13-21 es algo peculiar.[12] Mientras los relatos más antiguos del Pentateuco se consideraban como un inserción en el marco de P, el así llamado material P de Josué ha sido insertado en el marco del deuteronomista.[13] En consecuencia, al emplear los argumentos sugeridos por Noth,[14] se ve forzado a concluir que no hay buenas razones para atribuir los capítulos 13-19 a P, y que a lo sumo se pueden demostrar solamente una pocas glosas sacerdotales. En vista de las conclusiones radicalmente diferentes a que han llegado los que han intentado analizar Josué según los lineamientos de la crítica documentaria del Pentateuco, parece seguro concluir con Good que es extremadamente improbable que las fuentes documentarias asociadas con el Pentateuco en las mentes liberales hayan sobrevivido en Josué.[15]

Otro argumento contra la homogeneidad básica de Josué con el Pentateuco está en el hecho de que cuando los samaritanos adoptaron el Pentateuco, lo hicieron independientemente del libro de Josué. Si su composición hubiese estado tan estrechamente ligada con la del Pentateuco, como pretenden los críticos liberales en general, habría sido difícil que los samaritanos hicieran la separación sin sentirse privados al mismo tiempo de los que ellos hubieran considerado tradicionalmente como material mosaico.

Josué forma parte, claramente, de una colección mayor de libros históricos que tratan de la vida hebrea desde el período de la ocupación hasta el exilio. Como tal, no es el elemento final de un hexateuco literario, aun cuando haya sido escrito en el mismo estilo lingüístico antiguo que caracteriza a Deuteronomio. Sin embargo, con el fin de explicar el fenómeno, no es necesario atribuir el Deuteronomio al siglo séptimo A. C. y luego postular su influencia sobre un compilador post-exílico de Josué. El grado de consonancia no es del todo sorprendente si ambas obras tipifican la perspectiva de la cultura de la edad heroica en el Mediterráneo oriental.

Aun cuando uno no adopte las opiniones de Graf-Wellhausen sobre los orígenes del Hexateuco, los problemas relacionados con las fuentes que sirven de base al libro en su forma definitiva son muy complicados. Un claro uso de fuentes genuinas (en contraste con las espurias engendradas por la crítica liberal) se ve en Josué 10:13, donde el autor hace referencia al libro de Jaser, [16] una épica nacional premonárquica que se origina no más allá del período de la conquista, y probablemente contenía material semejante al poema didáctico a la muerte de Saúl y Jonatán citado en 2 Samuel 1:18. [17] Otra fuente parece ser la de las tradiciones asociadas con Gilgal (Jos. 4:20ss.), campamento permanente de los israelitas hasta que la tierra fue repartida (Jos. 18:1) y lugar del santuario benjamita. Las tradiciones en cuanto a la conquista de Jericó, Ai, el sometimiento de Gabaón, y la lista de las fortalezas del sur capturadas por Josué (Jos. 10:28-43), sin lugar a dudas fueron preservadas en este lugar. El breve registro de una campaña en el norte (Jos. 11:1-15) podría haber constituido un extracto de un antiguo libro de memorias, y como tal, podría representar una fuente adicional distinta del resumen de las conquistas en el sur, pero relacionado con él. Otro material adicional se puede ver en la lista de límites y aldeas (Jos. 13-19), en la designación de las ciudades de refugio (Jos. 20:1-9; cf. Nm. 35:9ss.), y en la institución de las ciudades levíticas (Jos. 21:1-45; cf. Nm. 35:1ss.).

Cualquier estimación de la naturaleza y proveniencia del resto del material que ha servido como fuente debe ser considerada como pura conjetura. Sin embargo, se puede ver que Josué no está enteramente carente de calidad artística en su compilación, por el hecho de que la obra en su forma final constituye un bífido literario, fenómeno que se observará subsecuentemente en relación con otras obras del Antiguo Testamento. El libro comprende dos mitades equilibradas. La primera de éstas (Jos. 1:1-12:24), como se ha observado anteriormente, trata de la

ocupación de la Tierra Prometida, y la segunda (Jos. 13:-24:33) trata del modo en que las tribus se establecieron en su territorio recientemente adquirido y lleva todo el episodio a un final adecuado con la muerte de Josué. Aunque no hay un tema literario o de otra especie que sirva de contrapeso en el libro, como se encuentra por ejemplo en Isaías, la composición es genuinamente bífida, con dos mitades que son complementarias entre sí. Cualquier intento por fechar el libro anónimo de Josué debe estar basado en la historia de las unidades individuales de tradición que han servido de base a la obra y no sobre alguna supuesta fuente literaria.

El libro de Jaser probablemente haya incluido algún tipo de libro de canciones nacionales que pudo tener su origen ya en el período de las peregrinaciones por el desierto.[18] La opinión en el sentido de que era una antología que incluía composiciones poéticas de David (cf. 2 S. 1:19ss.) y de Salomón (2 R. 8:53 LXX) está basada en una interpretación equivocada de la glosa que aparece en 1 Samuel 1:18, que debería decir: "les ordenó que preparase a los varones de Judá en la arquería, cuyo poema de instrucción está escrito en el libro de Jaser." Que esta traducción refleja lo que realmente quería decir el autor de la glosa, queda en claro ahora a la luz de descubrimientos relacionados con las artes militares en la edad heroica del Mediterraneo oriental (siglos quince a diez A. C.), y que muestran claramente que la música, la poesía y la danza formaban parte de la preparación militar. El material davídico sugerido por algunos críticos, por lo tanto, no formaba parte del libro de Jaser, contrariamente a lo sustentado por Pfeiffer y sus seguidores,[19] y la adición de la LXX que pregunta retóricamente si el pasaje atribuido a Salomón "¿no está en el libro de Jaser?" es obviamente secundaria y no encuentra apoyo en el texto hebreo. El Libro de Jaser pertenece, pues, a la edad heroica, y en consecuencia es definitivamente pre-davídico.

La tradición relacionada con Gilgal y la campaña del norte podría haber estado basada en parte en anales contemporáneos o casi contemporáneos, y es probable que una porción de ellos sobreviviera en forma oral y fuera preservado por los benjamitas. La autenticidad y antigüedad de este material está apoyada por el hecho de que durante algún tiempo Gilgal tuvo un papel principal en la vida religiosa y militar de la confederación israelita.

La importancia histórica de la lista de Josué 13-19, considerada por un tiempo por los críticos como sin valor, y como tal era atribuida al período post-exílico, ha sido demostrada por los valiosos estudios de Alt y Noth.[20] Estos estudiosos han dejado en claro que las listas de fronteras de las tribus son un reflejo auténtico de

las condiciones imperantes en Canaán durante el período pre-monárquico. Mientras Alt pone las listas de ciudades de Josué 15:21–62 en el período de Josías, Cross y Wright han señalado que es más probable que las listas se remonten al siglo noveno A. C. reflejando un sistema aun más antiguo de organización social.[21] Las listas de las ciudades levíticas (Jos. 21:1–42) se originaron en un tiempo en que los jefes de las familias levíticas, y no los jueces ni reyes, estaban en condiciones de formular, o por lo menos influir en el desarrollo de las organizaciones sociales, situación que refleja las condiciones imperantes durante la peregrinación por el desierto en forma mucho más cercana que las del siglo diez A. C., como Albright ha supuesto.[22]

Toda la cuestión de la partición de la tierra entre las tribus, incluyendo el rol que correspondió a las clases sacerdotales, constituye la extensión lógica de la teoría de la tenencia de la tierra mantenida en la Torah. Puesto que Dios había liberado a su pueblo de la esclavitud en Egipto y les había suministrado un territorio que les fuera propio, los israelitas eran por definición los poseedores de la tierra sobre una base indefinida, si tenían en reverencia las provisiones de la relación del pacto. Como consecuencia los héroes vencedores del período de la ocupación recibieron concesiones inalienables de territorio a perpetuidad, a cambio de las cuales actuaron como clase gobernante y administrativa en Canaán y sirvieron a la nación militarmente en tiempo de crisis. Como Gordon ha señalado, hay un paralelo básico a esto en la sociedad griega de la era heroica, donde los aristócratas gozaban de la tenencia inalienable de la tierra, y donde la población nativa sometida fue reducida a la servidumbre.[23] Así, la situación descrita en Josué está firmemente puesta en la línea de las tradiciones del Mediterráneo oriental de la segunda parte del segundo milenio A. C.

Las fechas pre-exílicas otorgadas por Alt y Noth a ciertas porciones de Josué que anteriormente se tenían por originadas en el período post-exílico ilustran la forma en que se han invertido las opiniones anteriores de los críticos con respecto a la fecha. En el otro extremo, Haufman ha sugerido que Josué fue escrito al principio del período de los jueces, y que en parte su material fue tomado de la viva memoria de la conquista.[24] Aunque a quien esto escribe la fecha le parece anticipada en un siglo, no es imposible que el autor haya compilado su obra sobre la base de algunas fuentes escritas, en oposición a la opinión general de Bright, que se muestra claramente sorprendido por esta sugerencia.[25] Tampoco es necesario postular un período largo de transmisión oral para algunas porciones de

Josué, como Albright lo ha hecho, siguiendo el acostumbrado patrón liberal, que invariablemente malinterpreta la naturaleza y el papel de las transmisiones orales en el Antiguo Cercano Oriente.[26]

La evidencia más directo para una fecha temprana del libro es el hecho de que el relato en que se decide la expulsión de los sidonios no menciona la ciudad de Tiro (Jos. 13:6). Según una antigua tradición, Sidón fue la primera ciudad fenicia en ser fundada, y la ausencia de una mención de Tiro en la lista de ciudades conquistadas por Tutmosis III hacia el año 1485 A. C. ha sido tomada por algunos eruditos como un indicación de que por aquel tiempo aún no había sido fundada como una colonia de Sidón. Si el relato de Josué describe la situación correctamente, estaría señalando un tiempo en que Tiro era todavía un puerto fenicio relativamente de poca importancia, y no la formidable plaza fuerte que llegó a ser posteriormente (2 S. 24:7; cf. Jos. 19:29).

Otra indicación de condiciones pre-monárquicas en el libro de Josué es la mención de la incapacidad de Israel para desalojar a los jebuseos de Jerusalén. Este objetivo no se logró sino hasta los días de David; y los descubrimientos arqueológicos modernos han mostrado cuan bien organizada e inexpugnable era la fortaleza jebusea y como David y sus hombres pudieron, probablemente, tener acceso a la ciudad.[27] Otras indicaciones de una fecha temprana para pasajes específicos del libro se ven en las descripciones de los territorios simeonitas y danitas, y las designaciones para los levitas, todo lo cual pudo haberse originado en Silo. La evidencia para una escritura contemporánea del material, sin embargo, falta completamente, dado el uso del pronombre "nosotros" en Josué 5:1, que en algunos manuscritos hebreos tiene "ellos."

Se ha presentado evidencia de una fecha posterior por la mención de Secaca como un asentamiento en la llanura de Judá (Jos. 15:61), que quizás deba ser identificada con la moderna Khirbet es-Samrah. Debido a la presencia de restos típicos de la Edad del Hierro II de muros de casamata y alfarería, se ha sugerido que este sitio era uno de los fortificados por Josafat (870-848 A. C.; 2 Cr. 17:12), aunque pudiera haber hecho alguna construcción en la época de Uzías (767-740/39; 2 Cr. 26:10). Es muy posible que el sitio estuviese habitado antes del siglo diez A. C., y que posteriormente haya sido convertido en ciudad fortificada debido a su importancia estratégica.[28]

Puesto que nada hay que exija una fecha específicamente tardía para Josué, y además, dado que gran parte del material comúnmente atribuido a P y a un

período post-exílico ahora es considerado por muchos críticos liberales como de una fecha más antigua, parece no haber razón alguna de importancia por la que el libro no pueda ser fechado en los inicios de la monarquía y quizás dentro de la vida de Samuel, que podría realmente haber contribuido en alguna forma a su compilación, particularmente donde había tradiciones que involucraban a Silo.

C. EL MATERIAL DE JOSUE

Los problemas relacionados con la arqueología y la historicidad de Josué ya han sido reseñados en otra parte de esta misma obra, por lo tanto solo serán mencionados de paso en este punto. La situación arqueológica respecto de la Jericó del siglo trece A. C. es confusa, y al momento de escribir esto muy poco podría decirse con certeza acerca de la ciudad según existía en los días de Josué. Ahora ha sido demostrado que son completamente erróneas las opiniones críticas en el sentido de que la conquista fue una infiltración gradual del país por parte de tribus y clanes por separado, lo que se basaba en gran medida en supuestas discrepancias entre los relatos de Josué y el resumen de la conquista dado en Jueces capítulo 1.

Aunque las primeras excavaciones en Palestina parecían apoyar la suposición crítica de que la conquista no había sido rápida ni había sido completa,[29] trabajos posteriores demostraron que ciudades tales como Betel, Laquis, Quiriat Sefer, Hazor y otras fueron destruidas en la segunda mitad del siglo trece A. C., confirmando así el cuadro general de la conquista según es presentada por Josué.[30] Estas excavaciones no solamente han revelado una ruptura brusca en la continuidad de la cultura en los niveles del siglo trece A. C., sino también han mostrado que la edificación subsecuente hecha por los hebreos era de inferior diseño y estructura que la de sus predecesores cananeos.[31] Esta inferioridad tecnológica también se hizo evidente en los restos cerámicos de todos los asentamientos hebreos de principios de la Edad de Hierro.[32] Todo esto ha dado como resultado un nuevo respeto por el cuadro general de la conquista según es narrado en Josué.[33]

El carácter históricamente fidedigno de los relatos de la conquista en Josué fue atacado por críticos tales como Noth y Möhlenbrink y fue defendido con igual vigor por Albright,[34] El acercamiento etiológico de Alt y Noth se ha encontrado con mucha crítica en diversos círculos, y no es la menor razón el hecho de que fueron mucho más allá del punto que era admisible por la pequeña cantidad de

evidencia disponible.[35] Por lo que ahora se sabe del período de la ocupación en Canaán, no cabe duda que la afirmación de Albright es correcta cuando dice que el curso de los sucesos en los días de Josué probablemente está más cerca de la tradición bíblica que cualquiera de las reconstrucciones modernas de la crítica. Sin embargo, como sabiamente ha hecho notar, algunos indicios vitales han eludido hasta ahora a los investigadores.[36]

Ciertamente la conquista de Canaán difícilmente podía haber tomado la forma de un ataque punitivo, puesto que, como Gordon ha señalado, una tierra bien fortificada como Canaán habría tenido pocas dificultades para repeler un ataque débil o mal organizado.[37] En cambio, como lo indican claramente los relatos, la invasión fue lanzada solamente una vez reunidos y evaluados los informes de la inteligencia, práctica familiar en los tiempos de Hamurabi y de Homero. Otros aspectos de Josué también pueden verse a la luz de paralelos en otras culturas del Mediterráneo oriental, como por ejemplo, la detención del sol y la luna con el fin de asegurar la conclusión victoriosa de la lucha, puesto que en la antigüedad las batallas normalmente terminaban al ponerse el sol cada día, sin importar el resultado.[38]

Además, el anatema o חרם, aunque parezca despiadado e inmoral si se juzga por los moldes occidentales, tenía el objetivo práctico de controlar el saqueo y ofrecer al enemigo una oportunidad de rendirse sin lucha.[39] El destinar a la destrucción a un enemigo poco sumiso era una costumbre bien establecida en las tradiciones homéricas y semitas por igual, y en relación con esto es importante notar que la Piedra Mesha del siglo noveno A. C. describe como los moabitas asesinaron a la población israelita de Ataroth con el fin de satisfacer los deseos de sangre de Quemós, la divinidad nacional.[40]

Considerando la diversidad de fuentes de material en las que se apoyó Josué es significativo que haya muy pocas incongruencias presentes en el relato. Pfeiffer, [41] con su acostumbrada facilidad hizo una lista de supuestas incompatibilidades, siguiendo a Möhlenbrink,[42] pero en general son más aparentes que reales, y en cierta medida se apoyan en estilos anticuados de información de los hechos. Así, en Jos. 3:17 el pueblo había cruzado el Jordán, mientras en Josué 4:4s., 10b, el relato implica que no habían cruzado. Sin embargo, como Young ha señalado, el orden de los hechos en Josué 3:17 resume la cruzada del pueblo, mientras los sacerdotes permanecían en el centro del río.[43] Una vez que el pueblo hubo cruzado, y mientras los sacerdotes permanecían en su posición en el río, Josué dio las

órdenes para que contruyesen un memorial con doce piedras (Jos. 4:5-9). La situación es resumida en Josué 4:10, y es descrita en forma completa al ser relacionada con Josué 4:11, que afirma que los sacerdotes y el arca cruzaron el río en último lugar.

También, según Josué 4:9, las doce piedras fueron levantadas en medio del Jordán, mientras según Josué 4:20 fueron puestas en Gilgal como recordatorio perpetuo. Una lectura cuidadosa del texto mostrará que los versíclos 3, 8 y 20 se refieren a un incidente, que culmina con la construcción del memorial en Gilgal, mientras el versículo 9 narra un acontecimiento completamente aislado con el que solamente Josué está relacionado. Hubiera parecido muy extraño a los israelitas tener que quitar las doce piedras que habían sido puestas por los sacerdotes en el lugar donde ellos habían estado parados en el lecho del Jordán (Jos. 4:3), para que se les dijera luego que había que llevarlas hasta el campamento, para volverlas a poner en el mismísimo lugar de donde habían sido tomadas originalmente (Jos. 4:9). Una lectura ligera del relato mostrará que el montón levantado por Josué fue hecho en forma completamente independiente de cualquiera otro similar que se hubiera hecho, por los israelitas, sea en Gilgal o en otro lugar.

La pretensión de que el libro ha preservado dos relatos de la caída de Jericó es solamente otro invento de la imaginación hipercrítica literaria. Según Pfeiffer, uno de los relatos comprende Josué 6:3b, 4, 6, mientras el otro está formado por Josué 6:3a, 5, 7, 16b, 17, siendo ambos obviamente armonizados por medio de glosas para producir un relato confuso en el TM.[44] Una lectura de la sección en cuestión muestra que el versículo 3b claramente corresponde con 3a, dado que el hebreo כה allí se refiere, como en otros lugares (e. g. Gn. 15:5), a lo que precede inmediatamente. Además el versículo 5 pertenece propiamente al relato del versículo precedente, dado que "ellos" de Josué 6:5 se refiere claramente a los "sacerdotes" de Josué 6:4, de otro modo la secuencia carecería completamente de significado. Así las instruciones exigían que los israelitas marchasen alrededor de la ciudad una vez al día durante seis días, y el séptimo día marcharían siete veces, número simbólico, procedimiento que constituye un interesante ejemplo de guerra psicológica en la antigüedad.

La lista de las ciudades levíticas del capítulo 21:1ss., al ser examinadas, muestran ciertas variaciones respecto de las listas de límites anteriores, de modo que Siquem aparece localizada en Efraín en lugar de estar en Manasés, Daberat fue localizada en Isacar en lugar de estar en Manasés, Daberat fue localizada en

Isacar en lugar de estar en Zabulón (cf. Jos. 13:17). Parece bastante claro que los límites tribales eran algo fluidos, y como ocurre en tiempos más recientes en el Oriente, podían ser cambiados en ocasiones sin que se diera un aviso especial de los hechos. Esta circunstancia puede explicar fácilmente los cambios relacionados con Siquem, Daberat y Jocneam, puesto que sus territorios adyacentes las reclamaron como suyas en diversas ocasiones. Sin embargo, Hesbón está en una categoría diferente estando al oriente del río Jordán, porque originalmente fue una ciudad moabita que fue tomada posteriormente por Sehón, Rey de los amorreos, y fue convertida en su capital (cf. Nm. 21:26). Cuando Sehón fue derrotado por los israelitas, Hesbón fue entregada a Rubén (cf. Nm. 32:37), pero más tarde quedó bajo el control de Gad, cuyo territorio limitaba con el de Rubén. Gad asignó la ciudad a los levitas (Jos. 21:39). Así que, aunque hay ciertas divergencias de uso en el área de las fuentes de material la naturaleza de ellas se sujeta fácilmente a explicaciones adecuadas. Es de algún interés notar que varios de los pueblos mencionados en el capítulo 15 son llamados por sus antiguos nombres, como es el caso de Baala, que es Quiriat-jearim (Jos. 15:9), Quiriat-sana que es Debir (Jos. 15:49), y Quiriat-arba, que es Hebrón (Jos. 15:54). Los cananeos aún estaban en posesión de Gezer en el tiempo de los sucesos relatados en Josué 16:10, situación que continuó hasta la era salomónica (1 R. 9:16). Las referencias que asocian a los jebuseos con el territorio de Jerusalén (Jos. 18:28) indican que por aquel tiempo Jerusalén no era la capital de los israelitas.

La perspectiva histórica del compilador de Josué explica aquello que ha sido descrito como el cuadro estandarizado de las conquistas bajo Josué,[45] en el cual la invasión fue completa y final, mientras el relato inicial de Jueces describe los esfuerzos de los clanes individuales por establecerse en diversos puntos de la tierra. Josué marca el comienzo de una secuencia histórica que se inicia con una descripción de los hechos ocurridos después de la muerte de Moisés y que culmina en el exilio del reino del sur. No es, como Noth y muchos otros han imaginado, la segunda fase de una "historia deuteronómica" que comenzó con Deuteronomio mismo, porque aunque fue escrito en el estilo antiguo de aquel libro, nunca fue, según el testimonio uniforme de la tradición hebrea, una parte de la Torah misma.

Josué fue compilado con el fin de mostrar que los hebreos finalmente ocuparon la Tierra Prometida según el propósito divino. En relación con esto, es importante notar que la ocupación territorial debe ser distinguida cuidadosamente de la

subyugación de los habitantes nativos. Los relatos de Josué hacen abundantemente evidente que el objetivo principal de las tribus era ocupar la tierra en la mayor parte que les fuera posible, y que aunque fueron destruidas algunas plazas fuertes, otras fueron pasadas por alto dejándolas para ser desalojadas posteriormente, como ocurrió con la fortaleza jebusea de Jerusalén, contra la cual parecen haber sido hechas una cantidad de salidas (Jue. 1:8) antes que cayera finalmente en las manos de David. Si la operación del חרם o "anatema" hubiera estado más difundido de lo que estaba, no habría habido el grado de resurgencia de los cananeos según se describe en las narraciones de los hechos posteriores. Sin embargo, a pesar de ello, los diversos relatos de Josué dejan en claro abundantemente que cuando el gran caudillo israelita era de edad avanzada, quedaba aún una buena cantidad de territorio por conquistar y consolidar (Jos. 13:1ss.; cf. 15:63; 16:10; 17:12s., 16ss.). Si los críticos hubiesen hecho una diferencia más clara en el pasado entre ocupación y subyugación, el cuadro de la conquista según se representa en el libro de Josué habría emergido en forma muchísimo más clara y precisa de lo que fue, y como resultado no habría habido necesidad de considerar los relatos iniciales de Jueces como históricos a expensas de su similar en Josué.[46]

Por cierto, es verdad que los descubrimientos arqueológicos en lugares tales como Jericó y Ai han contribuido a la confusión histórica en vez de clarificarla, como se hubiera esperado que lo hicieran. Sin embargo, como Albright ha señalado, la escuela de Alt no está justificada en su consideración de Josué como solamente un insignificante caudillo local, ni al negar la historicidad de las tradiciones israelitas de la conquista sencillamente porque parecen haberse hecho pequeñas modificaciones en el cuadro tradicional.[47] Por cierto, la evidencia para la tradición bíblica es suficientemente fuerte para permitir solamente los cambios más cautelosos por mientras llegan nuevos descubrimientos relativos al período. Si la nueva información sigue el patrón acostumbrado, apoyará el relato bíblico en vez de desacreditarlo.

Así, contrariamente a la afirmación de Good de que no hay evidencia arqueológica alguna que confirme la existencia de Gabaón en el tiempo de la campaña de Josué,[48] las excavaciones de Pritchard en el lugar, identificado como El-Jib, han mostrado la existencia de una cultura que se remonta al período de la Edad de Bronce tardía IIb (1300-1200 A. C.).[49] El nombre del lugar estaba inscrito en caracteres hebreos arcaicos en las asas de grandes jarras halladas entre los escombros quitados durante la excavación de una gran cisterna de roca al interior

del muro norte de la ciudad. Este estanque asociado con el mencionado en 2 Samuel 2:12ss., parece haber estado en uso poco después de 1200 A. C. Nuevas excavaciones han revelado la existencia de por lo menos cinco ciudades, edificadas en distintos niveles de ocupación, y que datan desde más o menos 2800 A. C. hasta 100 A. C. A la luz de esta evidencia, no hay razón para apelar al principio de etiología para explicar los hechos de los gabaonitas, ni hay razón alguna para suponer que Gabaón no era en realidad un lugar ocupado en los primeros días de la conquista, como Josué lo indica.

• • • • •

La perspectiva teológica de Josué está apoyada en el pacto, y refleja la tradición religiosa del Exodo y de Deuteronomio. La Tierra Prometida era considerada como don de Dios a su pueblo del Pacto en conformidad con las promesas dadas a Abraham (Gn. 17:8), y renovadas en diversas ocasiones. Josué deja registrada la fidelidad de Dios a las provisiones del pacto (cf. Dt. 7:7s.) pero al mismo tiempo indica claramente que los israelitas fracasaron en un período relativamente temprano en la ejecución del plan divino para su propio destino (Jos. 17:13; 18:3). Aunque la moral hebrea posiblemente haya estado más alta en los tiempos de Josué que bajo Moisés, la amenaza de una caída en el culto pagano a la naturaleza y en el politeísmo no era menos real (cf. Nm. 25:2s.; Dt. 4:3, 23).

Josué no es tanto un tributo a asuntos tales como la habilidad militar o el entusiasmo humano como lo es a los poderosos actos de Dios mismo. Las exhortaciones de Deuteronomio (1:17ss.; 4:1ss.; 7:1ss.) ponen las alternativas de vida o muerte delante de los israelitas y les suministran la energía moral para las primeras conquistas (Jos. 1:1ss.). Aunque Josué fue justamente célebre por su liderazgo y su capacidad general de coordinación, el relato deja en claro que, a la luz de las provisiones del Pacto, la verdadera gloria debe ser dada a Dios solamente (cf. Jos. 3:10; 4:23s.; 6:16, *et al.*). El secreto del éxito en las esferas de lo material y lo moral fue la obediencia, que fue impuesta a Israel como la forma más elevada de servicio divino (Jos. 22:5). Los privilegios del pacto llevaban consigo responsabilidades, sin embargo, porque el establecimiento del reinado divino estaba basado en el establecimiento de Israel en un territorio que ya estaba ocupado. Se exigía a los hebreos que dieran un testimonio espiritual de la naturaleza esencialmente moral y santa de su Dios, y era la fidelidad a esta causa lo que determinaría el modo en que sería cumplido el ideal del reino. Aunque los

israelitas fracasaron en esta elevada empresa, como lo demuestran los eventos subsecuentes, el concepto de un reinado divino desde aquel tiempo llegó a ser un elemento indeleble de la conciencia espiritual hebrea.

El texto hebreo del libro de Josué está en muy buenas condiciones,y raras veces necesita alguna enmienda, La versión LXX indica esfuerzos por expandir el pensamiento hebreo por medio de la adición de palabras y frases. Algunos manuscritos de la LXX tales como el Códice Vaticano (B) presentan amplias variaciones, y posiblemente podrían estar representando una tradición textual independiente de la del TM. La recensión Luciánica de la LXX parece haber sido corregida por referencias a fuentes hebreas palestinas.

Literatura Suplementaria

Abel, F. M. *Le Livre de Josué.* 1950.
Cohen, A. *Joshua and Judges,* 1959.
Cooke, G. A. *The Book of Joshua,* 1918.
Eerdmans, B. D. *The Covenant at Mount Sinai Viewed in the Light of Antique Thought.* 1939.
Garstang, J. y J. B. E. *The Story of Jericho.* 1940.
Noth, M. *Das System der zwölf Stämme Israels.* 1930.
Rowley, H. H. *From Joseph to Joshua.* 1950.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: NOVENA PARTE. CAPITULO I. EL LIBRO DE JOSUE

[1] Cf. *Bab. Bath.* 14b.

2 *PL,* XV, col. 1584.

[3] A. A. Fernández, *Commentarius in Librum Josue* (1938), pp. 3ss., J. E. Steinmueller, *A Companion to Scripture Studies* (1942), II, p. 73. Y. Kaufmann, *BACP*, pp. 97s. *YIOT*, pp. 162s.

[4] *DILOT*, pp, 104ss.; *PIOT*, pp. 295ss.; *IBOT*, pp. 69ss.; *IB*, I, pp. 185ss.; et. al.

[5] E. g. H. Holzinger, *Das Buch Josua* (1901), pp. vii ss.; J. E. Carpenter y E. Hartford-Battersby, *The Composition of the Hexateuch* (19020, pp. 353 ss.; O. Procksch, *Die Elohimquelle* (1906), pp. 239ss.; G. A. Cooke, *The Book of Joshua* (1918), pp. xiv ss.; J. Garstang, *Joshua-Judges* (1931), pp. 3ss.; O Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (1934), pp. 283ss.; C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel* (1948).

6 Cf. *DILOT,* pp. 103ss.; H. W. Robinson, *Deuteronomy and Joshua* (1908), pp. 255ss.; G. A. Smith, *HDB*, II, p. 784; *OTFD*, pp. 144s.; E. M. Good, *IDB*, II, pp. 989s.

[7] Cf. A. Alt en P. Volz (ed.), *Werden und Wesen des AT* (1963), pp. 13ss., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (1953), I, pp. 176ss., reimpresión de *BZAW*, LXVI (1936), pp. 13ss.; *GI,* pp. 63ss.; Noth, *Das Buch Josua* (1938), pp. ix ss., *Überlieferungsgeschichtliche Studien,* I (1943), pp. 40ss., *Die Welt des AT* (1940), pp. 50ss., 97ss.

[8] Cf. A. Alt, *Sellin Festschrift: Beiträge zur Religions-geschichte und Archäologie Palästinas* (1927), pp. 13ss., M. Noth, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, LVIII (1935), pp. 185ss.; *GI*, pp. 45ss.

[9] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (1948), p. 24.

[10] Para un análisis respecto de las fuentes documentarias, véase *IBOT*, pp. 69s.

[11] *OTFD*, p. 144.

[12] J. Bright, *IB*, II, p. 544.

[13] Cf. Jos. 13:1, 7; 21:43–45; H. Wheeler Robinson, *Deuteronomy and Joshua*, p. 259.

[14] M. Noth, *Überlieferungsges. Studien* I, pp. 182ss., Das Buch Josua, pp. xi ss.

[15] E. M. Good, *IDB*, II, p. 990.

[16] Es decir, "El Libro del Justo." Si se sigue la lectura de la LXX de 1 R. 8:53a, ישׁר debería ser enmendado para que se lea שׁיר quedando así el título "El libro del canto."

17 Cf. *GBB*, p. 263.

18 Cf. H. St. J. Thackeray, *JTS*,I XI (1909), pp. 518ss.; S. Mowinckel, *ZAW*, LIII (1935), pp. 130ss.; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (1951), pp. 189ss.; E. Nielsen, *Oral Tradition* (1954), pp. 39ss.; C. F. Kraft, *IDB*, II, p. 803.

19 *PIOT*, p. 294.

20 A. Alt, *PJB*, XXI (1925), pp. 100ss., *ZAW*, XLV (1927), pp. 59ss., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* I, pp. 193ss., reimpreso del *Sellin Festschrift* (1927), pp. 13ss.; M. Noth, *Zeischrift des deutschen Palästina-Vereins*, LVIII (1935), pp. 185ss., *Das Buch Josua,* p. ix passim; *Überlieferferungsges Studien* I, pp. 181ss.

21 A. Alt, *PJB*, XXI (1925), pp. 100ss. F. M. Cross y G. E. Wright, *JBL*, LXXV (1956), pp. 202ss. Albright, *ARJ*, pp. 123s., sostiene que las listas de fronteras reflejan las condiciones de la época pre-monárquica, en oposición a las opiniones de Z. Kallai-Kleinmann, *VT*, III (1958), pp. 134ss.

22 En Louis Ginzberg *Jubilee Volume* (1945), pp. 49ss.

23 *GBB*, p. 295. Cf. *Ilíada* I: 162, II: 609; *Odisea* XXIV: 207.

24 Y. Kaufmann, *BACP*, pp. 97s.

25 J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, p. 72.

26 *FSAC*, p. 274.

27 Cf. F. G. Kenyon, T*he Bible and Archaeology* (1940), p. 176. Estos túneles eran similares a los encontrados en Gezer y Meguido. Cf. R. A. S. Macalister, *The Excavation of Gezer* (1912), I, pp. 256ss., *The Megiddo Water System* (1935). En cuanto a la traducción de צנור como "gancho," véase W. F. Albright en Alleman y Flack (eds.), *OT Commentary, p.* 149.

28 Acerca de Secacah véase F. M. Cross, *BA*, XIX, No. 1 (1956), pp. 12ss.; F. M. Cross y J. T. Milik, *BASOR*, No. 142 (1956), pp. 5ss.

29 E. g. H. Vincent, Canaan d'aprés l'exploration récente (1907), pp. 403ss.; S. R. Driver, *Modern Research as Illustrating the Bible* (1909), p. 87; C. F. Burney, *Israel's Settlement in Canaan* (1918), pp. 10ss.

30 Cf. R. K. Harrison, *Archaeology of the OT* (1962), pp. 49ss.; K. Elliger, *PJB*, XXX (1934), pp. 47ss.; G. E. Wright, *JNES*, V (1946), pp. 105ss.

31 Cf. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (1935), pp. 101s.; G. E. Wright, *JBL*, LX (1941), pp. 27ss.

32 *WMTS*, pp. 166ss.

33 G. E. Wright en H. R. Willoughby (ed.), *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, p. 83.

[34] M. Noth, *PJB*, XXXIV (1938), pp. 7ss.; *GI*, pp. 63ss. K. Möhlenbrink, *ZAW*, LVI (1938), pp. 238ss. W. F. Albright, *BASOR*, No. 74 (1939), pp. 11ss.; *FSAC*, pp. 274ss.

[35] Cf. *FSAC*, pp. 70s., 274ss., 381; J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, pp. 91ss.

[36] FSAC, p. 274 n. 1.

[37] *GBB*, p. 294.

[38] Josué 10:13s. Cf. *Ilíada* XVIII:239ss. Acerca de intentos por explicar el fenómeno véase E. W. Maunder, *The Astronomy of the Bible* (1908), pp. 351ss.; R. D. Wilson, *PTR*, XVI (1918), pp. 46ss.; E. W. Maunder, *Journal of the Transactions of the Victoria Institute,* LIII (1921), pp. 120ss.

[39] H. H. Rowley, *The Rediscovery of the OT* (1946), p. 16.

[40] *FSAC*, pp. 279s.; *BPAE*, p. 31.

[41] *PIOT*, p. 295.

[42] K. Möhlenbrink, *ZAW*, LVI (1938), pp. 256ss.

[43] *YIOT*, p. 164.

[44] *PIOT*,I p. 295.

[45] E. g. *BPAE*, p. 43.

[46] Así G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (1895), pp. 7s.; *PIOT*, p. 301.

[47] *FSAC*, p. 276.

[48] E. M. Good, *IDB*, II, p. 993.

[49] J. B. Pritchard, *BA*, XIX, No. 4 (1956), pp. 66ss., *VT* suplemento del vol. VII (1959), pp. 1ss.

II. EL LIBRO DE LOS JUECES

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

El libro de los Jueces describe la historia del período entre la muerte de Josué y el nacimiento de Samuel. Recibe su título de los "gobernadores" o "jueces" (שֹׁפְטִים) que condujeron los destinos de Israel durante este período y esta designación, que aparece en el Talmud (*Baba Bathra* 14*b*; cf. Eclesiastico 46:11), fue seguida por la LXX (*Κρίται*) y la Vulgata (*Judicum*).

En la antigüedad la palabra "juez" tenía un significado más amplio que el que tiene la palabra castellana. En el libro de los Jueces el sustantivo se utiliza una vez para referirse a Dios como el principal Juez de la tierra, en una disputa entre los israelitas y los amonitas (Jue. 11:27), y en seis ocasiones se usa para describir a los inspirados liberadores de la nación (Jue. 2:16ss.). De ocho individuos se dice que "juzgaron" a Israel en el sentido de haber liberado a la nación de un enemigo, mediante una guerra: Otoniel (3:10), Tola (10:2), Jair (10:3), Jefté (12:7), Ibzán (12:8s.), Elón (12:11), Abdón (12:13s.), y Samsón (15:20; 16:31). Una mujer, Débora, es descrita de un modo que indica que su actividad es de árbitro judicial (Jue. 4:4s.). Así la vasta mayoría de los jueces adquiere prominencia como héroe local o nacional levantados y dotados carismáticamente para la liberación del pueblo de Israel,[1] y continúa su gobierno después de terminada la guerra. No establecieron dinastías, y solamente Jefté recibió la promesa de un caudillaje continuado, con la condición de expulsar a los amonitas (Jue. 11:6, 11).

En este último sentido de "caudillo" o "gobernante" la palabra hebrea שֹׁפְטִים es correspondiente con los *shufetim* o regentes de Fenicia,[2] con el oficio acádico de *Shapitu,* y el de los *sufetas* o magistrados principales de Cartago, que tenían un estatus similar al de los cónsules romanos.[3] El concepto de "juez" en Jueces de este modo se ve relacionado con oficios similares en el Antiguo Cercano Oriente y en la región del Mediterraneo, por una parte, y con la situación que existía en los tiempos de Moisés (cf. Ex. 18:21ss.; Dt. 1:9ss.) por la otra. Los procedimientos judiciales más primitivos del tiempo de las peregrinaciones por el desierto fueron adaptados a los requerimientos de la futura ocupación por la provisión de Deuteronomio 16:18 para la designación de jueces y funcionarios que ayudasen en la dispensación de la justicia en Israel. Parece que el papel de éstos era el de asegurarse el registro adecuado de los hechos de la vida nacional.[4]

La opinión de Weber, Alt y otros en el sentido de que los jueces eran sencillamente líderes carismáticos no debiera ser tomada en el sentido de enfatizar el aspecto inspiracional de su estatus a expensas del factor hereditario. Cuando los hebreos ocuparon Canaán y desplazaron a la población nativa, ellos constituyron la clase guerrera terrateniente y la clase gobernante y administrativa, en forma similar a lo que sucedía en la tradición egea. De ellos provino el liderazgo del pueblo, ya fuese por esposas aristócratas o, como en otras ocasiones, por medio de concubinas. Ejemplos de jueces que proceden de padres aristócratas y madres serviles incluyen a Abimelec (Jue. 8:31) y a Jefté (Jue. 11:1), cuyos padres se contaban entre los גברי חיל o aristocracia terrateniente.

Así que, aunque generalmente hay un elemento inspiracional discernible en un juez en particular, ellos normalmente provenían de la clase gobernante, y no surgían de la masa del pueblo por pura inspiración. Como Gordon ha señalado, la clave de la institución de los jueces debe ser encontrada en el reinado micénico de los siglos doce y once A. C. en el mismo conjunto cultural del Mediterráneo oriental.[5] Lo importante en esta situación no era la sucesión de padres a hijos en sucesión lineal, aunque esto era naturalmente algo que se tenía en cuenta, sino el hecho de que los caudillos surgieran de una aristocracia guerrera y terrateniente a la cual se otorgaba finalmente el reinado. Así, en el caso de los jueces hebreos, la preocupación dominate era la descendencia de los גברי חיל de entre los cuales solamente se podría llegar a ser miembro de la clase gobernante. La naturaleza o tamaño del clan o de la tribu era de importancia secundaria, siempre que se hubiera dado debida satisfacción a la consideración principal para el liderazgo.

El libro de los Jueces se puede analizar en la siguiente forma:

I. Condiciones en Canaán Después de la Muerte de Josué, caps. 1:1-2:5
II. Los Jueces de Israel, caps. 2:6-16:31
  A. Características religiosas del período, 2:6-3:6
  B. Períodos de opresión, 3:7-16:31
    1. Cusan-risataim enfrentado por Otoniel, 3:7-11
    2. Eglón enfrentado por Aod; los filisteos combatidos por Samgar, 3:12-31
    3. Sísara y Jabín enfrentados por Débora y Barac, 4:1-5:31

4. Madianitas y amalecitas enfrentados por Gedeón, 6:1-8:32
5. Abimelec, Tola y Jair, 8:33-10:5
6. Amonitas y filisteos enfrentados por Jefté, Ibzán, Elón y Abdón, 10:6-12:15
7. Los filisteos enfrentados por Samsón, 13:1-16:31

III. Apéndices, caps. 17-21
   A. El episodio de Micaía, el efraimita, 17:1-18:31
   B. El crimen de Gabaa y la cruzada israelita, 19:1-21:25

El propósito del apéndice parece haber sido el de ilustrar en qué medida los hebreos habían transgredido las provisiones del Decálogo y del Libro del Pacto. Así que los males resultantes cuando cada hombre hacía lo que bien le parecía según su porpio juicio incluían el robo (Jue. 17:2), la idolatría (Jue. 17:5), la inmoralidad (Jue. 19:2), la homosexualidad (Jue. 19:22), raptos en masa (Jue. 21:23).

B. TEORIAS DE COMPILACION

Debido a que muchos críticos liberales se han acostumbrado a ver en Jueces las mismas fuentes documentales que dicen haber existido en la composicón de Josué y el Pentateuco, ha habido bastante confusión en la delineación de las fuentes de Jueces. Muchos eruditos han insistido en la médula deuteronómica del libro,[6] y han considerado cualquier material "pre-deuteronómico" como de una misma especie con las fuentes JE fechadas entre 630 y 600 A. C.[7] Se piensa que este tipo de literatura ha sido introducido en fragmentos del capítulo dos (Jue. 2:6, 8–10, 13, 20–21) y contiene las historias de Aod, Débora y Barac, secciones del relato de Gedeón y Samsón así como referencias a cinco jueces menores (Jue. 10:1ss.; 12:8ss.).

Se alega que el editor de este material omitió todo material jehovista del capítulo 1, así como el contenido de los capítulos 17–21. El Cantar de Débora de Jueces 5 fue omitido por el redactor deuteronómico, que también ignoró la referencia a los cinco jueces menores, el relato acerca de Abimelec, y la última historia en el ciclo de Samsón (Jue. 16:1–31). Se supone que un editor sacerdotal del tercer siglo A. C. restauró en el conjunto literario el material J omitido anteriormente, por alguna

razón, por el editor JE.[8] Hay dudas si el editor "deuteronómico" insertó el material en el cuerpo principal de la obra, aunque hay quienes sostienen que los pasajes en que se mencionan los cinco jueces menores constituye una adición tardía.[9] Por otra parte, Eissfeldt sostiene que estas mismísimas tradiciones eran parte de las fuentes más antiguas del libro.[10]

Los estudiosos que aún se apegan a una base de documentos del Pentateuco para los libros de Josué y Jueces han tenido divergencias en cuanto al si el Jueces predeuteronómico que ellos ven puede ser considerado Jueces JE. En el capítulo 4, se supone que hay entretejidas dos historias, una que relata la historia de la derrota de Sísara por Barac, y la otra que narra el conflicto entre Zabulón y Neftalí con el rey Jabín de Hazor. El primero de estos ha sido atribuido comúnmente a la fuente E, salvo por Eissfeldt, que lo considera un elemento de J^1, o lo que él ha llamado *Laienquelle,* la rama más antigua de las fuentes del Penteteuco. Se sostiene comúnmente que la segunda es parte de los relatos de J, aunque, como Pfeiffer ha señalado,[11] ello no implica necesariamente que el autor de J en Jueces pueda ser identificado con el compilador de la fuente J en el Pentateuco, circunstancia que también se aplica a la pretendida fuente E de ambas composiciones. En efecto, podría ser que estuvieran más estrechamente relacionadas con fuentes en Samuel que con las del Pentateuco, posición que Rowley sustenta.[12]

Los críticos más entusiastas han seguido los rastros de las fuentes del Pentateuco J, E, D y P hasta 1 Reyes,[13] mientras otros estudiosos han sido igualmente insistentes en que aquellas fuentes no van más allá del Pentateuco.[14] Entonces poco sorprende que Eissfeldt podía escribir en 1938 acerca del cuadro variado y contradictorio que presentaba la crítica de las fuentes de Jueces.[15] El contenido de la edición predeuteronómica de Jueces, si es que tal obra existió alguna vez, es difícil en grado extremo de determinar, como lo es también la pregunta en cuanto a si tal material tenía o no continuidad con las fuentes J y E postuladas para el Pentateuco.

La influencia del acercamiento etiológico relacionado con Alt y Noth y la perspectiva histórico tradicional de Engnell se ha reflejado en un alejamiento del tipo clásico de crítica de las fuentes en favor de un énfasis sobre sagas de héroes y de estratas de tradición[16] como antecedentes orales y literarios de una recensión deuteronómica. Así, algunos críticos sostienen que algunas unidades específicas de tradición se han remontado hacia el pasado hasta alcanzar ciclos de leyenda

acerca de héroes tales como Gedeón, Jefté y Samsón, las que pueden ser atribuidas a períodos más tempranos o tardíos, dependiendo de las predilecciones del crítico en particular. Composiciones tales como el Canto de Débora, uno de los poemas hebreos más antiguos, se remontanal siglo doce A. C., según Albright ha demostrado.[17]

Estas y otras unidades de tradición, según la opinión de Pedersen, no pueden haber correspondido con las fuentes del Pentateuco, dado que son de una naturaleza completamente diferente.[18] Para él, ellas comprenden los vestigios de leyendas tribales y cuentos sobrevivientes que narran los hechos de líderes y héroes nacionales durante el período de la ocupación y más tarde junto con material etiológico y con ciertas tradiciones acerca del establecimiento de santuarios religiosos. Siguiendo la acostumbrada tradición crítica, Pedersen contempla en su teoría largos períodos en los que las diversas unidades circularon en forma oral, sosteniendo que alcanzaron la fijación literaria solamente durante o después del exilio.

La mayoría de los eruditos liberales, sea que se guíen por consideraciones crítico literarias o de la crítica de formas, generalmente reconocerían que Jueces pasó por un largo proceso de desarrollo, caracterizado por las distintas etapas siguientes: primero, un período oral, cuando muchas de las historias fueron compuestas (siglos doce a diez A. C.); segundo, la escritura de estas fuentes en forma de prosa, siglos diez a octavo A. C.); tercero, la primera redacción de Jueces sobre la base de las fuentes JE (siglos octavo a siete A. C.); cuarta, la recensión deuteronómica que comprende Jueces 2:6-16:31 con algunas omisiones (finales del siglo séptimo A. C.); y quinta, la edición final del libro en la forma que tiene en el TM (período post-exílico).[19]

Ante la cuidadosa pero confusa delineación de fuentes de material de Jueces que los críticos liberales han hecho, es como un anticlimax afirmar, como el autor de esta obra, que todo ese esmerado esfuerzo es en su mayor parte un desperdicio debido a un entendimiento errado de lo que se quiere decir por fuentes. La naturaleza completamente errónea del sistema documentario que supuestamente sirvió de base al Pentateuco ha hecho que los críticos literarios se extravíen al examinar el libro de los Jueces. Como lo señala correctamente el método de crítica de las formas, las verdaderas fuentes son las tradiciones de los héroes nacionales o tribales, que sin duda circularon en diversas localidades ya sea en forma de prosa o de poesía. Estas tradiciones podrían haber sido preservadas en diversos

santuarios, como ocurrió con la que narra la migración de los danitas (17:1 - 18:31), la que probablemente se haya originado en su santuario del norte. Es muy probable que muchas de estas tradiciones hayan circulado independientemente al comienzo en forma oral, como en el caso del Canto de Débora y el ciclo de Samsón. Es igualmente probable que muchos de ellos fueran puestos por escrito en un período antiguo también, y no hayan sido transmitidos primariamente en forma oral durante muchos siglos, como suponen comúnmente los eruditos críticos.

El avanzado grado de conocimiento de la escritura y la lectura que es evidente durante el período de Amarna y miceniano, según testimonio de las épicas ugaríticas cananeas, suministra un fuerte apoyo a la afirmación de que había una gran cantidad de material escrito que sirve como base a la literatura hebrea de la edad heroica. Efectivamente, C. H. Gordon ha argumentado persuasivamente en favor de un grado popular de capacidad de leer y escribir a partir del pasaje de Jueces 8:14, en que un joven varón fue capturado por Gedeón, y después de un interrogatorio dio a sus captores una lista escrita de los oficiales prominentes que había en Succoth.[20]

Así que parece correcto suponer, con Gordon, que Jueces constituye un excelente ejemplo de lo que los estudiosos clásicos denominaban como obra de los rapsodistas o "tejedores de canciones."[21] En la antigua Grecia, el rapsodista era uno que reunía cantares, especialmente aquel que recitaba poesía épica. La palabra se aplicaba a veces, como en el caso de Homero, a un autor que recitaba sus propias composiciones,[22] pero más tarde se aplicó la palabra a la clase de personas que se ganaba la vida recitando las obras de Homero.[23] Sea cual fuere el sentido que la palabra tenía al principio en relación con el proceso de composición por un autor original, parece claro que el libro de Jueces está compuesto mayormente de diversos ciclos heroicos que han sido reunidos con el fin de describir, en una forma que se aproxima a la épica, los hechos ocurridos durante un período particular de la historia hebrea.

Algunos de estos ciclos eran evidentemente más populares que otros, y en consecuencia aparecen con más detalles, como ocurre con el ciclo de Samsón. Este material tiene una considerable afinidad con las tradiciones de la era heroica del Mediterráneo oriental, siendo un factor importante el concepto de *mēnis* o ira. En la mentalidad griega, un *mēnis* era producido por un insulto, y tenía como resultado una cadena de acontecimientos cuyas consecuencias eran completamente

desproporcionadas a la naturaleza y extensión de la afrenta original. Así, cuando Agamenón se llevó a Briseis, la ira de Aquiles fue apaciguada solamente cuando Agamenón hubo sido castigado y varios valientes aqueos fueron muertos. Aun Aquiles finalmente concedió que esta situación tenía elementos irracionales.[24] El tema del *mēnis* también se encuentra en la Epica de Gilgamesh, donde Enkidu insultó a Ishtar, y en los textos de Ras Shamra, donde Anat se enojó por las afrentas de Aqhat. Del mismo modo, "la ira de Samsón" (Jue. 15:1–8) describe la conducta completamente irracional de un hombre enojado debido a que su esposa había sido dada a otra persona, y se rehusó a calmarse hasta hubo disipado su ira matando a una cantidad de filisteos, situación que es estrechamente paralela a la "ira de Aquiles."[25]

Verdaderamente, se puede afirmar que el ciclo de Samsón, que se desarrolla en un medio filisteo, es uno de los vínculos más importantes entre la cultura del antiguo Mediterráneo oriental y los Jueces.[26] El ciclo bien podría haber sido una versión hebrea de alguna épica griega antigua si fuera solamente por la identidad de las costumbres sociales, pero por cierto, este no es el caso. Además del paralelo entre los *mēnis* griegos y la "ira de Samsón," se puede considerar la estratagema de echar zorros con antorchas encendidas en sus colas hacia los viñedos filisteos como comparable con el acto de Anibal que provocó caos dejando libres una vacas con antorchas encendidas atadas a sus cuerpos.[27] No importando en qué medida este aspecto particular de la historia de Samsón haya estado sujeta a las influencias folklóricas, queda el hecho de que refleja una táctica real utilizada corrientemente en la antigüedad del Mediterráneo oriental.

Otro ciclo de Jueces, el de Débora, ha sido preservado en dos versiones, una en prosa (Jue. 4:4-24) y la otra en verso (Jue. 5:1-31), siendo ésta la que se puso por escrito en primer lugar, según la opinión de muchos críticos. Diversos comentaristas han destacado algunas discrepancias entre los dos relatos, incluyendo el hecho de que en la sección en prosa Sísara era comandante de las fuerzas de Jabín, rey de Hazor, mientras en el poema aparece como jefe de una alianza de reyes cananeos. En el pasaje en prosa en la batalla estuvieron envueltos unos diez mil infantes de Zabulón y Neftalí, mientras en el poema seis tribus llevaron al campo de batalla en el valle de Esdraelón a unos cuarenta mil hombres. Además, las fuerzas de Barac atacaron al enemigo desde Tabor, mientras el canto menciona Taanac, las aguas de Meguido y el Cisón. Estas dificultades son más artificiales que reales, aunque en algunos aspectos una información un poquito

más detallada ayudaría a aclarar completamente la situación. Así, si las referencias de Josué 19:22, Jueces 8:18 y 1 Crónicas 6:77 son al mismo lugar, Tabor está situada en la frontera entre Zabulón e Isacar, presumiblemente en el monte Tabor, o cerca de él. Este evidentemente sirvió como sitio de formación para las tropas de Barac, cuyo número se aproximaba más, probablemente, al del relato en prosa, puesto que el Cántico estaba celebrando un triunfo notable, razón por la que emplea números exagerados como símbolo de la gran victoria.

La destrucción de Meguido en el tercer cuarto del siglo doce A. C. no solamente ha dado luz respecto de la fecha del cántico de Débora, sino también ha suministrado una importante información en relación con supuestas discrepancias topográficas en el ciclo. Las referencias del poema a las "aguas de Meguido" y al "río Cisón" (Jue. 5:19-21) denotan el arroyo que se origina en los manantiales vecinos y fluye alrededor de la localización de Meguido. No hay que confundir la derrota infligida por los israelitas a los opresores cananeos que estaban resurgiendo con la conquista de Hazor por Josué, como algunos han imaginado,[28] porque en la primera participaron todos los guerreros israelitas, mientras en la última no participaron en la batalla Rubén, Dan, Galaad ni Aser (Jue. 5:16s.).

Aunque Sísara era el comandante de la división de carros en Hazor, también estaba a cargo de la estrategia militar de una confederación cananea local (Jue. 5:19) que incluía pequeños reinos de Meerom hacia el sur hasta el llano de Esdraelón. La razón para esto es que los cananeos fueron derrotados en un tiempo en que Meguido estaba en ruinas, y Taanac era el sitio habitado más cercano con el que se podría asociar la victoria. Este hecho indicaría entre otras cosas que el cántico de Débora debería fecharse aproximadamente en 1100 A. C., antes que Meguido fuese reconstruida.[29] Con respecto a las fechas relativas de las dos versiones de la victoria, en el capítulo anterior se hizo notar que un estudio del material de "control" procedente de Egipto ha mostrado que los hechos históricos de alguna importancia a veces se registraban simultáneamente en prosa y en verso. Si esta tradición tuvo alguna influencia sobre los hábitos de los escribas o círculos hebreos de tradicionistas, bien podría ser que los relatos de Jueces 4 y 5 sean casi contemporáneos.

Otra supuesta discrepancia en el ciclo incluye la afirmación de que solamente dos tribus participaron en la batalla (Jue. 4:10), y no seis (Jue. 5:14s., 18). Esta objeción es trivial, puesto que la referencia anterior era a la formación inicial de las tropas israelitas bajo Barac, y no toma en cuenta los refuerzos posteriores. Pfeiffer

ve una contradicción entre el relato que describe la muerte de Sísara mientras dormía (Jue. 4:21) y el que relata que ocurrió mientras "bebía leche ácida fuera de la tienda."[30] Como en algunos otros ejemplos, aquí Pfeiffer ha deformado deliberadamente el contenido del hebreo, porque en ninguna parte del Canto de Débora se habla de Sísara sentado fuera de su tienda tomando crema cuando le fue dado el golpe mortal, ni se menciona su condición de relativa conciencia en la sección poética de Jueces 5:26s. Es completamente obvio que no hay contradicción alguna del tipo planteado por esta suerte de hipercrítica.[31]

El ciclo referente a Gedeón y los madianitas (Jue. 6:1-8:35) parece ser otra unidad de tradición bien acreditada comprendida en una de las fuentes de Jueces. Los críticos literarios han tomado por costumbre encontrar una mezcla de material J y E en este ciclo, y reconocen que se encuentra muy bien entretejido.[32] Este análisis se basa en parte en el conocido criterio de los "nombres," según el cual Gedeón es llamado Jerobaal en los supuestos pasajes E mientras en las supuestas secciones J se emplean indiscriminadamente ambos nombres. Este tipo de conclusión está lejos de ser convincente, sin embargo, porque el ciclo es una unidad obvia en cuestión de lenguaje y estilo, con poco o nada que se pueda atribuir realísticamente a un editor.

La importancia de este ciclo de tradición surge de la forma en que Gedeón enfrentó una nueva amenaza a la economía hebrea que tenía un equilibrio precario, consistente en las incursiones esporádicas de nómadas cabalgando en camellos realizadas en el tiempo de la cosecha, y por el hecho de fue curada una subsecuente brecha intertribal. Los relatos acerca de Gedeón están en la mejor tradición de la era de la conquista y la ocupación, porque el célebre caudillo israelita comenzó su campaña contra Madián con un dramático ataque contra las prácticas idolátricas de los hebreos (Jue. 6:25ss.). Entonces él reunió las tribus norteñas de Aser y Neftalí así como su propia tribu central de Manasés, y provocó una completa confusión entre los madianitas y sus aliados amalecitas en un sorpresivo ataque nocturno contra su campamento. Los efraimitas se sintieron ofendidos por la victoria resultante, porque no habían sido invitados a participar, pero la amenaza que se cernía sobre las relaciones intertribales fue alejada cuando fueron felicitados por la captura de los príncipes madianitas Oreb y Zeeb. Debido a que Gedeón se negó a aceptar la idea de un reinado hereditario en su deseo de mantener los conceptos teocráticos de la Torah (Jue. 8:32), inadvertidamente

provocó gran parte de la disensión entre sus hijos después de su muerte, según se describe en el suplemento del ciclo de Samsón (Jue. 9:1-57).

De otras dos tradiciones que sirven de base a Jueces, una incluye la mudanza de los danitas hacia el norte (Jue. 17:1-18:31), y el traslado de los objetos de culto relacionados con el santuario casero de Micaía a su nuevo santuario en Lais. La otra tradición suministra los antecedentes de la amarga guerra contra los benjamitas (Jue. 19:1-21:25), que fue provocada por la obstinación e inmoralidad de aquella tribu. La cuasi-extinción de los benjamitas fue resuelta permitiendo que los varones sobrevivientes capturasen doncellas de Jabes-galaad y Silo, procedimiento completamente en armonía con los procedimientos de la edad heroica y eras posteriores de la civilización mediterránea.

Otro ciclo interesante incluye las hazañas de Samgar, hijo de Anat, que alcanzó prominencia en un momento crítico del período de la ocupación (Jue. 3:31). Por una alusión a ese héroe en un pasaje más adelante (Jue. 5:6), parece que sus hechos fueron de una reputación tal que los hechos de su tiempo se fechaban con referencia a él, situación que debe de haber sido el reconocimiento supremo en la antigüedad. Sin embargo, pese a que Samgar se convirtió en leyenda en su propio tiempo, las tradiciones que rodeaban su nombre han sido reducidas a un mínimum por el compilador de Jueces, por razones que no están inmediatamente a la vista.

Es claro que había una buena cantidad de material disponible del que podía echar mano el editor de Jueces, como lo indican los ciclos de tradición que componen el grueso del libro. La búsqueda de las míticas fuentes J y E dentro del libro de los Jueces es completamente inútil, puesto que las únicas fuentes discernibles con certeza son las unidades de tradición representadas por los diversos ciclos mismos. Jueces no es la obra de un compilador que pegó diversos documentos, no más que el Pentateuco mismo, porque como Gordon ha señaldo, es más que la suma de lo que un redactor ha extractado.[33] Visto holísticamente, suministra un cuadro notablemente coherente de una época específica de la historia hebrea, cuyos aspectos de política general, cultural, geográfico y religioso están en completa armonía con lo que ahora se conoce de Palestina entre los años 1200 y 1000 A. C.

Respecto de la antigüedad de las fuentes literarias que sirven de base al libro de Jueces son pocas las dudas que puede haber en los diversos sectores. Sin embargo, es más bien difícil establecer con precisión cuándo fueron compilados y

editados estos materiales. Según la tradición talmúdica (*Bab. Bath.* 14*b*), Samuel fue el autor del libro, aunque esta afirmación naturalmente es difícil de sustanciar. Sin embargo, hay claros indicios de un origen antiguo para algunas de las formas literarias del libro, como se puede ilustrar por la referencia que hay en Jueces 1:21, que indica que los jebuseos aún estaban en Jerusalén al compilarse el resumen de la conquista. Parece altamente improbable que un editor que está haciendo la compilación del relato por escrito por primera vez en un período muy posterior hubiera dejado que el texto quedara como está si las condiciones contemporáneas hubieran cambiado, porque con toda seguirdad hubiera incluido una glosa explicativa para los versículos en cuestión. Por lo tanto, parece que esta sección en particular, y quizás el libro como un todo, se encontraba sustancialmente en su forma actual antes que David convirtiera la plaza fuerte jebusea en su capital (2 S. 5:6ss.).

En Jueces 1:29, los cananeos aún viven en Gezer, de modo que esta porción del resumen también debe de haber sido escrita antes del teimpo en que el faraón de Egipto entregara la ciudad como regalo para su hija que se había casado con Salomón (1 R. 9:16). Además, el relato de Jueces 3:3 indica que Sidón, y no Tiro era la principal ciudad fenicia y este hecho parecería señalar a una fecha en los alrededores de 1140 A. C. En relación con esto cabe destacar que la perspectiva histórica que presenta este pasaje muy probablemente sugiera algo que el compilador ya conocía como historia. Éste también es el caso con las referencias a que aún no había rey en Israel, en secciones posteriores del libro (Jue. 17:6; 18:1; 21:25), las que parecen señalar a una época en los inicios de la monarquía cuando sus bendiciones y beneficios estaban en el frente de la conciencia hebrea. Hasta donde el autor de esta obra ha podido determinar, los diversos ciclos de tradición que se han incluido en la obra en su estado presente no contienen elementos específicos que sean demostrablemente tardíos. Por lo tanto, a la luz de la naturaleza comparativamente temprana de las fuentes escritas, y de la completa ausencia de indicaciones editoriales tardías, parece propio concluir que el libro fue compilado anónimamente durante los primeros tiempos de la monarquía.

C. EL MATERIAL DE JUECES

1. *La organización de Israel.* Jueces muestra el estado progresivamente caótico de la vida nacional (Jue. 17:6; 18:1; 19:1; 21:25), y por implicación señala el

contraste en materia de organización política entre Israel y sus vecinos paganos.[34] El naciente reino hebreo fue organizado de un modo relativamente sencillo en función de una división en una cantidad de grupos de clanes basados en los descendientes de Jacob y conocidos como "tribus." Religiosamente se encontraban unidos por la lealtad a la tradición del Pacto sinaítico, y por la existencia de un santuario central en Silo ante el cual cada tribu enviaba sus representantes (cf. Jos. 18:1; Jue. 21:12; 1 S. 1-4; Jer. 7:12). Se podía discernir la autoridad a dos niveles, siendo la primera la de una democracia primitiva de ancianos, según Kaufmann lo describe.[35] Esta institución era secular más que religiosa, y tenía sus raíces en el consejo tribal de ancianos formulado en los días de Moisés y Josué.[36] El segundo nivel de autoridad comprendía a los jueces mismos en cuanto ejercían una función inspirada de liderazgo en la nación. Sin embargo, es importante notar que este concepto no incluye la esencia de la religión del período en el grado asumido por Kaufmann, porque aparte de algún liderazgo militar o inspiracional suministrado por los jueces, la tradición religiosa de la nación se estaba llevando a cabo en mayor o menor grado en algunos santuarios locales bien establecidos, tales como los de Silo y Lais.

En contraste con los pueblos vecinos, que estaban constituidos como monarquías o ciudades estados gobernadas por reyes o príncipes locales, la nación de Israel era a lo sumo un poco más que una confederación bastante libre de tribus, amantes de su libertad, pero unidas de un modo único en el mundo antiguo por una común lealtad al pacto de Sinaí. La estructura política de este período específico de la historia hebrea ha sido comparado por la escuela de Alt con la organización anfictiónica de las culturas del Mediterráneo oriental durante los primeros siglos del primer milenio A. C.,[37] observación que es de alguna significación en que asocia el libro de Josué con las tradiciones de la Edad Heroica y con una estructura política subsecuente en la cuenca del Mediterráneo. Albright ha señalado que a semejanza de las anfictionías griegas e italianas de un período más bien tardío, la estructura social de los Jueces consistía de una federación de distintas tribus agrupadas en torno a un santuario central, que ejercía una fuerte función cohesiva al unificar las tribus en materia de religión y política, así como también en otros respectos.[38]

Sin embargo, en algunas áreas importantes, la confederación israelita difiere de las anfictionías griegas, y no era la menor de ellas la cuestión de autoridad. Para los griegos estaba unida a considraciones religiosas, mientras en el libro de los

Jueces era primariamente una cuestión de liderazgo por elementos del כברי חיל fuese por inspiración o no. Además, ninguna de las anfictionías griegas o italianas tuvo alguna vez algo siquiera remotamente comparable con los pactos de Abraham o el de Sinaí entre Dios y su pueblo. Aunque el Pacto de Sinaí era religioso en carácter, uno subsecuente entre Dios y su pueblo, solemnizado por Josué en Siquem, y que implementaba las provisiones del pacto de Sinaí (Jos. 24:1ss.), tenía tanto rasgos religiosos como políticos. Mendenhall ha mostrado lo estrechamente relacionados que están este pacto y los tratados de suceranía de los siglos catorce y trece A. C. hechos por los reyes hititas y los reyes vasallos de Anatolia, Siria y Mesopotamia.[39] Estos paralelos seculares certifican la antigüedad del pacto solemnizado por Josué, y ayuda a poner la conquista y la ocupación en forma aun más firme en un trasfondo de la Edad Heroica. En relación con esto, sin embargo, las configuraciones sociales son semitas y no griegas, y bien podría implicar que las anfictonías griegas, y bien podría implicar que las anfictionías griegas e italianas en realidad se basaron en modelos semitas previos.

2. *Problemas cronológicos.* Los problemas cronológicos relacionados con Jueces han sido discutidos con anterioridad en este libro, y en consecuencia se hará aquí solamente una reseña muy breve. Si la evidencia arqueológica que señala hacia una fecha en los alrededores de 1240 A. C. para el comienzo de la conquista es correcta, proporciona una extensión de unos doscientos treinta años para el período que se extiende desde la época de Josué hasta la ascensión de David al trono, siendo ésta fechada en 1010 A. C. aproximadamente. Sin embargo, si se suman los períodos durante el que fueron caudillos los diversos jueces y se suman el período de liderazgo de Josué y los de los ancianos, y Samuel y Saúl, el número de años probablemente exceda los quinientos.

Parece que el problema es mayormente uno de acercamiento occidental a métodos orientales de computación. En el primer caso, el texto hebreo no da base para la suposición de que los jueces ejercieron su liderazgo en períodos sucesivos, fuese que los individuos involucrados fuesen héroes nacionales o locales. Por lo menos, aparecen tres grupos principales que pueden haber sido en parte concurrentes, de modo que los relatos involucrados en realidad estarían describiendo como sucesos contemporáneos aquellas circunstancias que intérpretes posteriores pueden haber entendido como eventos consecutivos.

Además, aquí hay que tener en cuenta los métodos de computación y de ordenamiento cronológico de los escribas del Cercano Oriente Antiguo. Es obvio que los rapsodistas estaban sencillamente preocupados de ciertas fases o aspectos de un período en particular, y si estos subsecuentemente fueron reunidos fue desde un punto de vista poético y no desde una perspectiva estrictamente cronológica. Naturalmente se retenía en forma suficiente la secuencia histórica real con el fin de que el material no resultase ofensivo para quienes estuviesen familiarizados con la tendencia de los hechos que se estaban narrando, pero al mismo tiempo eran utilizados ciertos principios de selección. Como resultado, el cuadro en conjunto, aunque artísticamente coherente, podría al fin no satisfacer las rigurosas especificaciones de los modernos historiadores y cronologistas occidentales modernos. Cuando se recuerda que los escribas de la antigüedad no trazaban tablas sincrónicas o listas como las que son comunes hoy en día, sino utilizaban principios de selectividad cuya naturaleza es todavía en gran medida oscura, se verá que hay base suficiente para aproximarse con cautela a los problemas cronológicos de Jueces.

3. *El propósito del libro.* El propósito de la obra es mostrar la necesidad de un sistema de reinado centralizado y hereditario para el bienestar de la teocracia del Pacto. Dado que no había una autoridad superior a quien se pudiera apelar continuamente, comenzó a producirse una significativa desintegración de la vida política y social entre el pueblo hebreo. En consecuencia, en tiempos de emergencia y angustia como los tipificados por los ataques de los merodeadores amonitas, moabitas y madianitas, la nación como un todo quedaba virtualmente paralizada. Además, la superioridad cultural de los cananeos pronto se hizo clara, y contribuyó en gran medida al domino que los filisteos lograron ejercer sobre importantes áreas de la vida social hebrea.

Aunque el liderazgo inspirado de los jueces remedió en parte esta desafortunada situación, es claro que procedían mayormente sobre una base *ad hoc,* y en consecuencia carecían del grado de permanencia necesario para la estabilidad política y social de la nación. La aparición de malentendidos entre las tribus (Jos. 22:10ss.; Jue. 8:1ss.; 20:12ss.), unido a los seductores atractivos de la religión cananea, introdujeron poderosas fuerzas para la desunión y desintegración en Israel, y preparó la demanda de una monarquía regularizada siguiendo los patrones paganos contemporáneos.

Jueces tiene un lugar importante en la historia del pueblo del Pacto, puesto que sustenta el principio, establecido en la Torah, de que la obediencia significa vida y paz, mientras el desafío o la desobediencia sólo puede resultar en dificultades, opresión y muerte. Esta teoría de causación primaria constituyó un poderoso aliciente para las aspiraciones del Pueblo Escogido, y al mismo tiempo, sirvió como una advertencia en cuanto a la conducta futura. El concepto dinámico de la divinidad del Pacto fue claramente indicada en las actitudes y hazañas de muchos jueces hebreos. Igualmente importante era la conciencia de que Dios estaba siempre dispuesto a perdonar al pueblo arrepentido y aliviar sus penurias.

Sin embargo, la afirmación final del libro da indicios de la forma en que los israelitas ya se habían apartado del avanzado espíritu moral y ético del Pacto de Sinaí, y estaban viviendo como sus paganos vecinos lo habían hecho durante siglos, es decir, en conformidad con la tradición local y por inclinación personal en vez de hacerlo conforme a una ley. Por muy supremo y cercano que se declarara al Dios de Israel, evidentemente él no era, en la mente de muchos en el pueblo hebreo, un sustituto para un símbolo terrenal tangible de la estabilidad material en la esfera de la políica y la organización social.

• • • • •

El texto hebreo de Jueces ha sido préservado y transmitido en forma excelente, y aparte de corrupciones en el Canto de Débora, está entre los mejores escritos fuera del Pentateuco en cuanto a pureza. Ocasionalmente la LXX es de ayuda en las enmiendas textuales, pero el problema de la relación entre la LXX y el TM se complica por lo que parece ser la presencia de dos recensiones griegas del libro de Jueces. Una de estas es representada por el Códice Alejandrino, y es seguido por unciales y cursivos desde el siglo quinto de la era cristiana. La otra, se encuentra en el Códice Vaticano y un gran número de cursivos, así como en la versión Sahídica.[40]

La impresión de las dos recensiones en páginas opuestas da indicios de la falta de unanimidad en cuanto a la cuestión de cuál texto es superior.[41] Sin embargo, es muy probable que Oesterley y Robinson estén en lo correcto al afirmar que el Códice Vaticano, que en otros casos ofrece un texto excelente, debe ser considerado de importancia secundaria en lo que respecta a Jueces.[42] De las

demás versiones, la Vulgata sigue a la LXX en la mayoría de las áreas importantes, como ocurre también con la siriaca.

Literatura Suplementaria

Cohen, A. *Joshua and Judges,* 1959.
Hertzberg, H. W. *Josua, Richter, Ruth.* 1953.
Moore, G. F. *The Book of Judges: Critical Edition of the Hebrew Text.* 1900.
Simpson C. A. *Composition of the Book of Judges.* 1957.
Thatcher, G. W. *Judges and Ruth.* 1904.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: NOVENA PARTE. CAPITULO II. EL LIBRO DE JUECES

[1] Así M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religiossociologie* (1921), III, pp. 92ss., y adoptado por A. Alt, *Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930), p. 9; O. Grether, *ZAW*, LVII (1939), pp. 110ss.; M. Noth, en *Festschrift Alfred Bertholet* (1950), pp. 404ss.; *FSAC*, p. 283.

[2] Cf. Josefo, *Contra Apion.* I, 21.

[3] Cf. Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language* (1936), p 153; Livy, *Hist.*, XXX, 7, 5.

[4] G. T. Manley, *EQ*, XXIX (1947), pp. 149ss.

[5] *GBB*, pp. 295ss., además en A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, pp. 12s.

[6] Jueces 2:6-16:31, pero quizás omitiendo 3:31; 10:1–5; 12:8-15; y posiblemente el capítulo 9. C. F. Burney, *The Book of Judges* (1918), p. xlvi

[7] *PIOT*, pp. 316s.

[8] *PIOT*, pp. 317ss., siguiendo a E. R.Arnold, *Ephod and Ark* (1917), pp. 100s.

[9] Cf. G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, pp. xxviii–xxix; J. A. Bewer, *The Literature of the OT in Its Historical Development* (1922), p. 272.

[10] O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richt.* (1925), pp. 67ss., 115s., cf. *ETOT*, pp. 185s.

[11] *PIOT*, p. 315.

[12] H. H. Rowley, *The Growth of the OT*, p. 60.

[13] E. g. S. Mowinckel, *ZAW*, XLVIII (1930), pp. 233ss.; O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (1934), pp. 288ss.; *ETOT*, pp. 288s.

[14] L. Rost, *Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926), pp. 27ss.; H. M. Wiener, *The Composition of Judges ii:11 to I Kings ii.46* (1929), p. 10 *passim;* E. Jacob, *La tradition historique en Israël* (1946), p. 62.

[15] En H. Wheeler Robinson (ed.), *Record and Revelation* (1938), p. 75.

[16] Así A. Bentzen, *Introduction to the OT*, II, p. 90.

[17] W. F. Albright, *BASOR*, No. 62 (1936), pp. 26ss.; cf. *BASOR*, No. 78 (1940), pp. 7ss. Para estudios anteriores, véase G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, pp. 127ss.; C. F. Burney, *The Book of Judges* (1930), pp. 94ss.

[18] J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, III–IV, p. 727.

[19] Según J. E. Myers, *IB*, II, pp. 679s. Así *IBOT*, pp. 78s.; *PIOT*, pp. 332ss.; C. F. Kraft, *IDB*, II, pp. 1019s.; *OFTD*, pp. 156s.

[20] *GBB*, pp. 282s.

[21] *GBB*, p. 283.

[22] Cf. Platón, *Republic*, 600D.

[23] Heródoto, *Hist.*, V, 67.

[24] Homero, *Iliad*, XIX:56ss. Cf. la ira de Meleagro, *Iliad*, IX:529ss.

[25] *GBB*, p. 271.

[26] Para otros estudios, véase G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, pp. 312ss.; P. Carus, *The Story of Samson and Its Place in the Religious Development of Mankind* (1907); A. S. Palmer, *The Samson-Saga and Its Place in Comparative Religion* (1913); P. Haupt, *JBL*, XXXIII (1914), pp. 296ss.; M. Noth, *Die israelitischen Personnenamen* (1928), pp. 38, 223; C. F. Burney, *The Book of Judges*, pp. 335ss.; A. van Selms, *JNES*, IX (1950), pp. 65ss.; *ARJ*, pp. 111s.; *FSAC*, pp. 283ss.

[27] *GBB*, p. 298.

[28] E. g. *PIOT*, p. 328; J. M. Myers, *IB*, II, p. 683.

[29] W. F. Albright, *BASOR*, No. 78 (1940), pp. 8s.; *BPAE*, pp. 39s.

[30] *PIOT*, pp. 328s.

[31] Cf. B. L. Goddard, *Westminster Theological Journal*, III (1941), pp. 93ss.

[32] G. F. Moore, *The Literature of the OT* (1913), pp. 86s.; *IBOT*, p. 80.

[33] *GBB*, p. 283.

[34] Cf. A. Alt, *Die Staatenbilding des Israeliten in Palästina*, pp. 31ss.

[35] *KRJ*, p. 256.

[36] Acerca de la antigüedad del *ñasî* véase M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930), pp. 151ss.

[37] *Ibid.*; cf. Noth, *The History of Israel*, pp. 85ss.; *ARI*, pp. 102ss. En cuanto a críticas acerca del concepto anfictiónico, véase *KRI*,p. 256; H. M. Orlinsky, *Ancient Israel* (1954), pp. 58ss., y en M. Ben-Horin, B. D. Weinryb y S. Zeitlin (eds.), *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman* (1962), pp. 375ss., reimpreso en *Oriens Antiquus*, I, (1962), pp. 11ss.

[38] *BPAE*, p. 36.

[39] G. E. Mendenhall, *Law&Covenant in Israel and Ancient Near East* (1955), p.41s.

[40] Cf. F. G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (1940), p. 68.

[41] Cf. C. F. Burney, *The Book of Judges*, p. cxxvii.

[42] *IBOT*, p. 82.

III. LOS LIBROS DE SAMUEL

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

Al igual que 1 y 2 de Reyes, los dos libros de Samuel formaban originalmente un solo volumen en el hebreo,[1] como lo indica el hecho de que la nota masorética que aparece al final de cada una de las obras canónicas aparece solamente al final de 2 Samuel. De modo que los masoretas trataron la obra como una unidad, y la llamaron "El Libro de Samuel," señalando como versículo central 1 Samuel 28:2s. La composición fue llamada Samuel dado que él era el personaje principal de los primeros relatos, y por el papel que tuvo en la unción de otros dos personajes prominentes del libro, a saber, Saúl y David.

La división en dos libros se produjo en la versión LXX, puesto que el texto griego, escito con sus vocales, necesitó mucho más espacio que los caracteres hebreos sin puntuación vocálica. Los traductores de la LXX llamaron a 1 y 2 Samuel, Primero y Segundo Libros de los Reinos (*Βίβλοι Βασιλειῶν*); entonces los dos libros de Reyes eran conocidos como Tercero y Cuarto Libros de los Reinos. El cambio de "Reinos" a "Reyes" se encuentra en la Vulgata, y ha sido seguido por la mayoría de las versiones castellanas. El primer texto hebreo en dividir Samuel en dos secciones fue la primera edición de la Biblia Hebrea de Daniel Bomberg (Venecia, 1516–1517), y esta división llegó a ser el modelo aceptado. La AV (inglesa) sigue la división de Samuel y da un título alternativo "También llamado Primer (Segundo) Libro de los Reyes."

Los dos libros presentan un relato continuo de la historia de Israel desde el final del período de los Jueces hasta los últimos años del Rey David. El propósito de la obra era describir el modo en que se estableció la monarquía, y el papel que tuvo el profeta Samuel en su institución.

Los libros de Samuel puede analizarse en la siguiente forma:

I. Samuel como Juez, 1 S. 1-7
   A. La infancia de Samuel, 1:1-3:31
   B. El fin del sacerdocio en Silo, 4:1-22.
   C. El Arca en la guerra contra los filisteos, 5:1-6:21
   D. Rededicación junto a Mizpa 7:1-17

II. Samuel y Saúl, capítulos 8-15
   A. Samuel accede a la petición del pueblo, que pide un rey, 8:1–22
   B. El ungimiento de Saúl, 9:1-10:27
   C. Victoria sobre los amonitas, 11:1-15
   D. Responsabilidad del reinado en el Pacto, 12:1-25
   E. Principio del reinado de Saúl: aflicciones mentales y rechazo, 13:1-15:35

III. Saúl y David, 1 S. 16-2 S. 1
   A. La elección de David, 16:1-23
   B. Los últimos días de Saúl, 17:1-31:13
      1. David y Goliat, 17:1-58
      2. Celo de Saul contra David, 18:1-30
      3. Intento de Saúl por matar a David, 19:1-17
      4. La huida de David, 19:18-30:31
      5. La muerte de Saúl, 31:1-13
      6. David venga la muerte de Saúl, 1:1-16
      7. Lamento de David por la muerte de Saúl, 1:17-27

IV. David como Rey de Judá e Israel, capítulos 2-8
   A. Las pretensiones de Isboset y Abner, 2:1-4:12
   B. La captura de Jerusalén, 5:1-25
   C. La permanencia de la dinastía davídica, 6:1-7:29
   D. Resumen de las batallas de David y lista de sus oficiales, 8:1--8

V. Acontecimientos en la Corte de David, capítulos 9-20
   A. La restauración de Mefiboset, 9:1-13
   B. Guerras contra Amón y contra Siria, 10:1-11:1
   C. David y Betsbé, 11:2-12:24
      1. Adulterio de David y su casamiento, 11:2-27
      2. Natán denuncia a David y éste se arrepiente, 12:1-23
      3. El nacimiento de Salomón, 12:24
   D. Amnón yTamar; la huida de Absalón, 13:1-39
   E. Readmisión de Absalón en la corte, 14:1-33
   F. Rebelión y muerte de Absalón, 15:1-18:32
   G. El lamento de David, 18:33-19:7

H. Reprensión de Joab e intento de reorganización por parte de David, 19:8-43
I. Rebelión de las tribus del norte, 20:1-26

VI. Apéndices, capítulos 21-24
A. Sepultación de la familia de Saúl, 21:1-22
B. Un salmo de David, 22:1-51
C. Resumen de las hazañas de los héroes de David, 23:1-39
D. El censo y sus consecuencias, 24:1-25

B. TEORIAS DE COMPILACION

Se han visto evidencias en pro de fuentes independientes como base para la obra, en la presencia de relatos paralelos, incongruencias y discrepancias aparentes en el relato como un todo. Según una lista de Pfeiffer, éstas incluyen el anuncio acerca del fin de Elí y su casa en dos ocasiones (1 S. 2:31ss.; 3:11ss.); el ungimiento secreto de Saúl (9:26-10:1), seguido posteriormente de dos ceremonias públicas (10:21; 11:15); las dos ocasiones en que Samuel rechaza a Saúl como Rey (13:14; 15:23); las dos presentaciones de David a Saúl (16:21; 17:58); las dos huidas de David de la corte de Saúl (19:12; 20:42); las dos ocasiones en que David perdona la vida de Saúl (24:3; 26:5); tres diferentes pactos entre David y Jonatán (18:3; 20:16, 42; 23:18); dos huidas de David a Gath (20:10; 27:1), y la confusa tradición acerca de la muerte de Goliat (1 S. 17:51; 2 S. 21:19).[2]

Sobre la base del material precedente, los críticos han tratado de resolver los problemas relacionados con la composición de los libros de Samuel principalmente en función de fuentes literarias, de las cuales se han sugerido unas cinco o con una teoría de ciclos de sagas en cuanto a sus orígenes. Una teoría de dos fuentes ha visto material comparativamente temprano en 1 Samuel 1, 2, 4-6, 18 y 20, suplementado por fragmentos tales como 9:1-10:16; 11:1-11; 13:15-23, y en 2 Samuel por los capítulos 9 a 20, y secciones adicionales que comprenden 1:17-6:23; 21:1-22; 23:8-39. Una fuente posterior se tiene como que incluye 1 Samuel 1-3, porciones de los capítulos 4-6 y 20-23, con fragmentos de los capítulos 7, 8, 12, 17, 18, 19, 26 y 28, suplementado por unos pocos versículos de 2 Samuel 1.

Esta dos fuentes fueron identificadas al principio con los documentos del Pentateuco J y E por Budde, como continuaciones o porciones de las mismas obras.[3] La composición final de la obra se atribuía a un "editor deuteronómico," que compiló y editó ciertos materiales en los alrededores del año 586 A. C. Los críticos partidarios de la teoría Graf-Wellhausen de composición del Pentateuco aclamaron las opiniones de Budde, aun cuando hubo mucha diversidad de opiniones en cuanto a la medida en que las fuentes J y E de Samuel podían ser identificadas con J y E del Pentateuco, pese a los esfuerzos de Klähn por probar que J y la fuente temprana de Samuel en realidad venían de la misma mano.[4] Otros estudiosos tuvieron gran dificultad para distinguir entre elementos tardíos de la fuente E y la supuesta "recensión deuteronómica,"[5] mientras otros estaban inseguros en cuanto a la forma precisa en que la teoría de las fuentes del Pentateuco podría considerarse válida también para Samuel.[6]

Lods sostiene que la fuente temprana fue compuesta a partir de dos relatos en conflicto, uno relacionado con Jabes, y el otro de una fuente "vidente."[7] Eissfeldt sostiene que ésta es equivalente con su fuente "L" del Pentateuco, y atribuye a ella las historias relativas al Arca (1 S. 4-6; 2 S. 4), ciertos detalles biográficos (1 S. 14:49ss.; 2 S. 8:16ss.), el lamento de David por Abner (2 S. 3:33s.), y detalles acerca de la fundación de la monarquía (1 S. 10:21-27; 11:1-5).[8] Invocando esta teoría de tres fuentes, Eissfeldt sostiene que mientras en 1 Samuel están mayormente entretejidas, en 2 Samuel fueron escritas en forma consecutiva. Aunque Oesterley y Robinson conceden que bien podría estar en lo correcto en tanto se refiera al relato de la descripción de la fundación de la monarquía, se preguntan si el análisis de las tres fuentes puede ser mantenido en toda su extensión.[9]

Pfeiffer, que en lo principal sigue el análisis de Budde, no pudo aceptar la teoría de fuentes postulada por Eissfeldt.[10] Por su parte, Kennedy encuentra no menos de cinco fuentes tras el libro de Samuel, y comprenden una fuente de su infancia, una historia del Arca, una crónica positiva y una negativa de la monarquía, y una historia de la corte del rey David.[11] Weiser sugiere un trasfondo aun más variado al proponer numerosas tradiciones independientes incluyendo el relato que describe la fundación de la monarquía (1 S. 9-10), las batallas de Saúl (1 S. 11, 13-14); ciertos anales y diechos davídicos (2 S. 1:17ss.; 3:33s.), la profecía de Natán (2 S. 7), y la guerra de David contra los amonitas (2 S. 10-11).[12] Estas tradiciones fueron reunidas con otras en un esfuerzo por escribir las historias de Saúl

y David, y fueron sujetas a procesos de ordenamiento cronológico. En un período más tarde, la obra cayó en manos de un editor "deuteronómico," y antes de ser editado en su forma final tuvo otras enmiendas e interpolaciones.

Pfeiffer postuló la presencia de adiciones midrásicas a Samuel, pero fueron aceptadas solamente en relación con dos secciones principales, a saber, 1 Samuel 2:27–36 y 2 Samuel 7:1-29.[13] Estas dos porciones de material tenían que ver con el destino del sacerdocio sadoquita y el de la dinastía davídica, y había sido atribuido por Wellhausen a un autor que vivió en el tiempo de Josías.[14] Steuernagel es uno de los pocos criticos que fecha este pasaje en el tiempo de David,[15] mientras la mayoría de los autores favorecen una fecha en el exilio o posterior al exilio.[16] Para Pfeiffer constituyen adiciones sin valor hechas al relato, y aunque visiblemente exegéticas en naturaleza, no hacen contribución de valor al periodo de Saúl y David. Esta opinión extrema ha sido justamente repudiada por la mayoría de los eruditos.

Los esfuerzos de la escuela histórico tradicional por aclarar los problemas de Samuel generalmente han dado como resultado la suposición de que algunos ciclos de sagas independientes fueron conectados libremente para conformar el libro. Entre otros elementos estos ciclos incluyen los relatos acerca del Arca (1 S. 4-6; 2 S. 6), y la historia de la corte de David (2 S. 9-20), así como otras unidades de tradición oral. Sin embargo, la teoría de los ciclos de saga es mucho más aplicable a Jueces que a Samuel, porque las sagas no están claramente delineadas en éste. Incuestionablemente la historia de la corte de David es de gran valor como fuente, siendo casi contemporánea con los hechos descritos, y como tal constituye un documento completamente autoritativo. Pero las tradiciones que involucran los períodos anteriores de las vidas de Saúl y David son complejas, y no se prestan para un análisis fácil. Hay ciertas diferencias, es verdad, en la forma de estas tradiciones, pero aun este hecho no permite una clara separación de la fuente de material de la especie postulada por ciertos autores liberales.

La autoría y fecha de la fuente temprana que según algunos críticos está tras 1 y 2 de Samuel ha sido cuestión de mucha especulación a fines del siglo diecinueve. En lugar de preferir la pretensión de que es Seraías escriba (2 S. 8:17), Klostermann sugiere que el verdadero autor fue Ahimaas, hijo de Sadoc, que podría haber tenido algún conocimiento de los hechos relacionados con el Arca.[17] Por otra parte, Duhm propone a Abiatar como el probable candidato para la autoría, debido a su estrecha relación con David a través de su vida, teoría que fue

recibida con entusiasmo por Sellin.[18] Aunque sin duda es completamente correcto pensar en función de una autoría contemporánea o semicontemporánea, la identidad del compilador o de los compiladores debe seguir siendo desconocida.

En relación con la fuente tardía postulada por el análisis literario, la expresión de la opinión crítica ha sido tan variada en cuanto a fecha como lo fuera en relación con su contenido. Sin duda, esto se ha debido en parte, a la suposición de que "la redacción deuteronómica" modificó en parte algunos elementos anteriores de la tradición, haciendo entonces difícil determinar una fecha precisa. La mayoría de los críticos que adhieren a esta forma particular de análisis de Samuel tienden a atribuir a la fuente tardía una fecha a principios del siglo séptimo A. C. Sobre esa base, la "edición deuteronómica tendría que ser fechada en los alrededores de la mitad del siglo sexto A. C.[19]

Aunque los relatos que incluyen las primeras relaciones entre Samuel, Saúl y David no presentan un cuadro tan uniforme como los que tratan de Josué en el libro de ese nombre, cabe observar que las fáciles afirmaciones críticas de discrepancias, incogruencias y cosas semejantes con frecuencia han sido hechas sobre bases muy inadecuadas. Así, en relación con la elección de Saúl como líder de Israel, por largo tiempo ha sido una suposición común que el texto contiene dos y quizás tres líneas divergentes, una de las cuales (1 S. 9:1-16; 13:3-15) favorece tácitamente la monarquía, y por lo menos otra más que manifiesta una clara hostilidad hacia ella (1 S. 8; 10:17–27; 12).[20] Sin embargo, es completamente innecesario un análisis subjetivo de este tipo, dado que desintegra la imagen de Samuel que el compilador estaba tratando de dar con tanto esfuerzo.

Cualquier reconstrucción de la secuencia de los acontecimientos debe comenzar con la nota de advertencia dada por Samuel en el capítulo 8, que condena por igual el repudio directo del ideal teocrático del Pacto por la nación de Israel, y la demanda popular de un rey terrenal (מלך) al estilo cananeo. En efecto, este pasaje es una caracterización exacta del reinado cananeo contemporáneo, como los descubrimientos arqueológicos han dejado en claro con abundantes evidencias.[21] Siendo así, se puede fechar confiadamente en la vida de Samuel mismo, y ser considerado como un elemento genuino y antiguo de la tradición monárquica temprana.

Luego debería notarse que, cuando Samuel hubo terminado de dar la advertencia a Israel, fue específicamente dotado por Dios para designar un líder (נגיד) para el pueblo, a pesar de sus propios sentimientos al respecto. Además, en

ese momento estaba completamente ignorante de la verdadera identidad del individuo que Dios había escogido para ocupar el elevado cargo. El primer hecho en la selección de Saúl (1 S. 9:1-10:10) fue su encuentro con Samuel mientras aquel cumplía otro tipo de misión, momento en que se reveló a Samuel que Saúl era el futuro líder de Israel. Allí mismo Saúl fue elegido como נגיד en privado y se le informó en cuanto a la naturaleza de las señales que confirmarían su elección divina.

Es incorrecto suponer, como Bright, que parte de un segundo relato componente describe a Saúl cediendo con enojadas protestas al clamor popular que pedía rey (1 S. 10:17-27).[22] Los hechos de la situación son que, cuando el pueblo fue reunido en Mizpa se les hizo recordar las provisiones del pacto, en contraste con el cual se les mostró el sentido de su urgente deseo de tener un rey (מלך). No importa cual haya sido el sentimiento del profeta Samuel en cuanto a la incompatibilidad de los conceptos teocráticos con los de un monarca terrenal según lo estimaba el pueblo, el texto deja bien en evidencia que él hablaba más con tristeza que con ira. Si se ha de entender en toda su profundidad las tradiciones acerca de Samuel, hay que comprender que su actitud según se presenta en 1 S. 10:17-27 está en plena armonía con los sentimientos expresados en el capítulo 8, con la diferencia de que en la segunda ocasión estaba actuando con la sanción divina. En relación con esto, en general, cabe recordar que aunque el pueblo estaba pidiendo rey (מלך 1 S. 8:5), Samuel fue realmente comisionado para ungir a Saúl, y después a David, como נגיד o caudillo militar de las tribus, la significancia de lo cual se discutirá más adelante.

Saúl fue formalmente elegido en una ceremonia pública después de una advertencia acerca de la naturaleza de las obligaciones que se estaban asumiendo, y el proceso fue debidamente registrado (1 S. 10:25). Así, bajo la supervisión de Samuel, el líder fue desginado por un medio propiamente constituido, a saber, por suertes. La ceremonia siguiente en Gilgal (1 S. 11:14s.), presentada como la renovación del reino, en realidad fue la institucion en su oficio del נגיד debidamente elegido. Sin duda el procedimiento podría equipararse, en la mente popular, con las ceremonias de la entronización de monarquías más antiguas del Cercano Oriente, a pesar de que Saúl fue inicialmente, en las palabras de Albright, poco más que un rústico cacique.[23] Es de cierto interés destacar que el patrón fundamental de elección y de institución descrito en los relatos ha sido muy

favorecido desde aquel tiempo, y se puede encontrar operando en diversos niveles de la sociedad moderna, tanto en los círculos religiosos como en los no-religiosos.

La ceremonia de Gilgal concluye con una nueva reafirmación de parte de Samuel de su propia integridad, y fue seguida por un poderoso llamado a los israelitas para que implementasen el concepto de reinado popular con la emotiva espiritualidad del Pacto. Esta reconstucción de los hechos, hecha en completa independencia de una teoría artificial de fuentes, no es tanto un deseo de armonizar posiciones narrativas supuestamente divergentes como la visión holística de la elección de Saúl, e interpretar en conformidad con ello la significancia de los hechos descritos.

Algunos críticos han visto un relato duplicado señalado por el hecho de que Saúl fue rechazado dos veces como rey (1 S. 13:14; 15:23ss.). En realidad, esta es una observación superficial e incorrecta, porque una lectura cuidadosa del texto muestra que en 1 Samuel 13:14 se declara, no que Saúl es desechado de su elevado oficio, sino que su dinastía no continuaría, lo que es una situación más bien diferente. En 1 Samuel 15:23ss., Saúl fue específicamente rechazado, y aunque mostró algunas señales de arrepentimiento (1 S. 15:30s.) continuó en su oficio pero sin el apoyo divino y el aliento profético (1 S. 15:35).

Se dice que existe otra discrepancia en las supuestas dos presentaciones de David a Saúl (1 S. 16:14ss.; 17:55ss.), surgiendo la pregunta de por qué Saúl habría de preguntar de quién era hijo David después de matar a Goliat, si lo hubiera conocido tan bien como el capítulo 16 pareciera indicar.[24] Los esfuerzos por dilucidar este problema en particular incluyen la sugerencia de que Saúl pretendía no reconocer a David, o que su condición mental específica ocasionó el que no reconociera a David. En relación con la segunda de estas teorías es verdad, desde luego, que el desequilibrio mental puede afectar el recuerdo y el reconocimiento, y esto podría ser particularmente cierto en el caso de Saúl, que evidentemente estaba sufriendo una esquizofrenia paranoidea, y no una enfermedad maníaco depresiva como sugieren la mayoría de los críticos y comentaristas.

Sin embargo, ninguna de estas suposiciones es necesaria para resolver la aparente discrepancia. Mientras en la primera ocasión (1 S. 16:14ss.) Saúl conoció a David como individuo, en la segunda (1 S. 17:55ss.) la pregunta del rey tenía que ver con el linaje y la posición social de David, presumiblemente como prerrequisito para la admisión del héroe en la compañía real y en la corte. Si Saúl

hubiera estado interesado simplemente en el nombre del héroe y el de su padre, la conversación extensa sostenida entre Saúl y David hubiera sido completamente innecesaria (1 S. 18:1). Así que, en aquella ocasión se discutieron cosas distintas de la cuestión de quién era su padre.

Un segundo relato doble que involucra las actividades de David se ha visto en su huida de la corte de Saúl (1 S. 19:12; 20:42), y en el hecho de que, aunque Saúl sabía de la primera huida, se mostrara sorprendido de que David no estuviera presente en la comida siguiente (1 S. 20:25ss.). Las dificultades inherentes a esta situación se pueden resolver en forma completamente satisfactoria si se comprende que la primera huida ocurre cuando el rey Saúl mostraba un estado mental irracional (1 S. 19:9). Después David comprendió que se extrañaría su ausencia de la casa real (1 S. 20:6), y utilizó la celebración de un aniversario como la excusa oficial para no estar en la corte.

David entonces se fue de Naiot, donde Saúl había venido con anterioridad y había sido compelido a profetizar (1 S. 19:23s.), y se reunió con Jonatán. No se puede afirmar con certeza donde fue la cita, pero la mención de una "ciudad" y un "campo" podría implicar que era algún lugar en los alrededores de Gabaa. Sin embargo, no hay evidencias de que David haya regresado a la corte real sólo para huir por segunda vez. En realidad estaba escondido en la zona del encuentro con Jonatán (1 S. 20:24), y no en la ciudad misma, de modo que su acción al partir después de despedirse de Jonatán (1 S. 20:42) fue en efecto una simple continuación de su huida inicial, y por lo tanto no representa un segundo escape de la corte real.

Otro indicio de una autoría compuesta ha sido planteada a partir de una supuesta duplicación del relato del modo en que David perdonó la vida de Saúl (1 S. 24:3ss.; 26:5ss.). Una vez más, una lectura cuidadosa del texto aclara las dificultades aparentes. En el primer relato Saúl entra en una cueva (מערה) con el fin de descansar. Sin saberlo él, David y sus hombres ya estaban ocultos en algunos pasillos de la cueva. Aunque Saúl estaba parcialmente desvestido, y probablemente en alguna especie de aislamiento, David obtuvo una victoria simbólica cortando una parte de la túnica que el rey se había quitado. Sin embargo, comprendiendo que su enemigo estaba ante él en clara deventaja, David permitió magnánimamente que pasara la oportunidad de matarlo, estando sin duda guiado al mismo tiempo por el hecho de ser reacio a dar muerte al ungido del Señor. El segundo relato describe la llegada de David al lugar donde Saúl había levantado su campamento (2 S. 26:5), encontró al rey acostado en una zanja (מעגל) en medio de

su ejército. Una vez más David resistió la tentación de matar a un hombre que estaba desarmado y completamente inconsciente del peligro, contentándose, como lo había hecho anteriormente, con una victoria simbólica (1 S. 26:12) de importantes proporciones psicológicas. Los dos hechos son claramente diferentes en naturaleza y ocasión, aunque ellos involucran una doble ocasión en que se perdona la vida de Saúl en la misma e inhóspita región del sudeste de Canaán.

Nuevamente cabe destacar que muchas de las supuestas discrepancias en los relatos bíblicos son el resultado directo de una lectura descuidada —o a veces de una deliberada tergiversación— del texto hebreo, y los precedentes no constituyen excepciones de esta observación general. Los escritos canónicos hebreos están llenos de problemas de una u otra especie que dejan perpleja la mente occidental en la forma en que ahora se encuentran y no es necesario aumentarlos con dificultades artificialmente construidas y que en realidad existen solamente en la imaginación. Aunque gran parte de esta actividad ayuda a justificar la existencia de los críticos literarios, en la realidad constituye una manipulación injustificada del texto.

Una pregunta que tiene más validez ha sido planteada en relación con la muerte de Goliat. En 1 Samuel y en otros lugares (Cf. 19:5; 21:19; 22:10, 13) se dice que David mató a Goliat, pero 2 Samuel 21:19 acredita a Elanán la muerte del guerrero filisteo. Otra complicación viene de la tradición de 1 Crónicas 20:5, donde se dice que Elhanán dio muerte a Lahmi, hermano de Goliat. Parece que el principal problema es de transmisión textual y no de estricta interpretación. Un examen más detenido muestra una clara relación entre 2 de Samuel 21:19 y 1 Crónicas 20:5, y es evidente que el primero contiene errores transcripcionales. En primer lugar, el nombre del padre de Elhanán (יערי ארגים) no debería contener la palabra ארגים que es obviamente un error de copista resultante de la aparición de la palabra que significa "plegador" o "lanzadera," al final del versículo. El nombre יערי debe ser revisado para que concuerde con la variante de 1 Crónicas 20:5, יעור. Además la partícula acusativa את del relato de Samuel debería decir אחי ("el hermano de") como en Crónicas. Finalmente, la palabra de la cual deriva el nombre Lahmi, את-לחמי debería ser corregida para que se lea בית הלחמי siguiendo a 2 Samuel 21:19. El texto rectificado debería leerse: "Y Elhanán, el hijo de Jair de Belén, dio muerte al hermano de Goliat," lo que hace desaparecer la dificultad aparente.

Con la posible excepción de Robertson y Kaufmann[25] la mayoría de los historiadores de la escuela liberal han tenido bastantes dificultades en la reconstrucción

del trasfondo histórico de la tradición de Samuel.[26] En gran medida la evaluación moderna más realista de la situación es la de Albright.[27] Comienza reconociendo la imposibilidad de analizar las fuentes de material de Samuel en forma satisfactoria, en la forma que ahora tienen, en conformidad con los patrones tradicionales de la crítica literaria, y en cambio trata las tradiciones aparentemente discrepantes sobre una base holista. Sostiene la antigüedad relativa de las tradiciones de Samuel y sostiene que constituyen verdaderos reflejos de diferentes actitudes israelitas tempranas hacia este notable juez-profeta. También sugiere que tales diferencias no debieran ya más ser interpretadas como constituyentes de contradicciones sin solución, sino más bien debieran ser consideradas como contribuciones esenciales al cuadro histórico total de Samuel.

Albright sostiene que los relatos son más bien desusados por la medida en que suministran material para una perspectiva histórica más amplia que la acostumbrada en cualquier otro período comparable de la antigua historia hebrea. Individualiza cuatro tipos de discrepancias reales o superficiales, la primera de las cuales habla de Samuel inicialmente como un laico efraimita del clan zufita (1 S. 1:1), pero en otro lugar se refiere a él como procedente de una familia de cantores levitas (1 Cr. 6:16ss.). Según la tradición rabínica, Samuel era considerado un *nāzîr* (Nm. 6:1ss.), sobre la base del contenido del voto de Ana en 1 Samuel 1:11. Aunque esto no se afirma expresamente en el texto hebreo ni en la LXX, aparece en una antigua recensión de 1 Samuel descubierta en forma fragmentaria en la cuarta cueva de Qumrán,[28] así como en la recensión hebrea de Eclesiastés encontrada en la sinagoga Esdras en el Cairo en 1897.[29] En el manuscrito publicado por Cross, la frase "será *nāzîr* para siempre" había sido quitada del hebreo en 1 Samuel 1:22 como una forma de omisión cometida por un escriba llamada haplografía. De la cueva 4Q fue recuperada una variedad de textos de 1 Samuel en forma fragmentaria que señalan una amplia divergencia entre los tipos pre-masoréticos del texto y la posterior forma actual en la Biblia hebrea.

Un conocimiento más completo de estos textos arquetípicos ampliaría enormemente la perspectiva de los estudiosos en cuanto a las tradiciones de Samuel, y mostraría además la falacia de gran parte de los razonamientos críticos basados en fuentes literarias artificiales. Sea como fuere, una vez que Samuel fue considerado un *nāzîr* automáticamente iba a ser relacionado, por la naturaleza de sus obligaciones levíticas, con la familia de la tribu de Leví. En la mente popular él fue ciertamente asociado con los levitas, y esta impresión podría fácilmente haber sido

aumentada por el bien confirmado uso de los instrumentos músicos en sus reuniones proféticas, y luego haber sido identificado con los músicos levitas. Albright ha señalado que la palabra *nāzîr* es una palabra pre-israelita idéntica con la raíz ugarítica, hebrea y aramea *ndr,* "hacer voto," y paralela en formación a *nābhî* o "profeta."[30] El significado de *nāzîr* era originalmente "uno que está con voto," esto es, dedicado al servicio divino, y en el caso de Samuel la etimo - logía y su forma de vida son plenamente coincidentes.

Una segunda supuesta discrepancia mencionada por Albright es que mientras Samuel era juez sobre todo Israel y al retirarse entregó su poder a sus hijos (1 S. 7:5ss.; 8:1ss.), aparece como un adivinador poco conocido en la historia de Saúl (1 S. 9:6ss.). Como líder inspirado de Israel él era automáticamente un *shōphēt* que arbitraba entre las tribus y los clanes. Pero como líder de los profetas extáticos era también un vidente (*rō'eh*), y en cuanto había sido llamado por Dios directamente para su servicio, era un profeta (*nābhî*). Así todos los roles públicos atribuidos por las tradiciones a Samuel son correctos en su tiempo y en su entorno.

Otra discordancia en los relatos de la vida y obra de Samuel ha sido vista en el hecho de que se afirma que él liberó a los israelitas de la opresión filistea "todos los días de Samuel" (1 S. 7:13), mientras en otro lugar se dice Israel estuvo bajo el dominio filisteo durante la vida de Samuel (e.g. 1 S. 10:5; 13:3). Albright no ve razón para disputar por una o más victorias israelitas bajo la conducción de Samuel de tal suerte que hayan sido suficientes para que los hebreos obtuviesen importantes concesiones de sus enemigos tradicionales. Al mismo tiempo Albright supone que no todos los relatos tradicionales pueden ser correctos.

En todo intento por evaluar la naturaleza de la tradición de Samuel en este sentido, es importante localizar en forma precisa a los filisteos en el cuadro económico militar contemporáneo. Cuando los hebreos salieron de Egipto los filisteos iniciaron la ocupación ya con fuerza a lo largo de la faja costera que se extiende entre Egipto y Gaza (Ex. 13:17), aumentado así las migraciones en la misma área general de los tiempos de los patriarcas. Aunque los israelitas no encontaron a los filisteos en Canaán durante el período de la conquista, los últimos días de Josué fueron testigos de la actividad de una desarrollada alianza de cinco ciudades filisteas. En períodos siguientes, este grupo impuso una considerable presión económica y militar sobre los ocupantes hebreos, y su interacción era tal que los israelitas llegaron hasta adoptar algunos dioses filisteos (Jue. 10:6s.).

Aunque los filisteos constantemente presionaban hacia el interior desde la llanura costera, la región montañosa nunca estuvo bajo el control de los filisteos en el período de los Jueces, puesto que Samsón pudo huir a esa región (Jue. 15:80). En el tiempo en que el arca sagrada cayó en manos de los filisteos, el grupo probablemente controlaba Esdraelón, la llanura costera, el Neguev, y algunas de las tierras altas de Judá. Puesto que los filisteos habían adoptado los carros de hierro como arma de guerra, su control sobre la región montañosa era menos seguro que en otros lugares, puesto que los carros tenían un valor táctico y militar limitado en ese tipo de terreno. En consecuencia, la primera derrota de importancia en las manos de Saúl y de los guerreros israelitas se produjo en las montañas de Judea (1 S. 14:1ss.). Esta situación militar junto con las restricciones económicas aplicadas por los filisteos, ejercían una presión indudable sobre los israelitas, y fue ciertamente una de las razones para la aparición de la monarquía.

Por otra parte, los hebreos tenían bajo su control, aunque a veces era tenue, grandes sectores del país al occidente y al norte del mar Muerto. Por lo tanto es incorrecto decir que los israelitas estaban completamente bajo el control de los filisteos, aunque era motivo de preocupación un alto grado de dependencia económica por parte de Israel (cf. 1 S. 13:19ss.). Aunque en el mejor de los casos los israelitas podían a duras penas ganarse la vida, su sola presencia y su potencial militar permanecieron como un firme obstaculo para una completa ocupación filistea de la tierra. Así, los dos pueblos eran una amenaza a la seguridad y a las aspiraciones nacionales del otro, con un equilibrio de este estado de tensión que favorecía a los filisteos debido a su superioridad en tecnología, armas y recursos económicos.

Los relatos hebreos no dan apoyo ni base a la creencia de que Samuel aplastó la opresión filistea durante su vida, como Albright y algunos otros tienen la tendencia a suponer. En cambio sólo muestran que con la ayuda divina, Samuel pudo mantener a los filisteos a raya, y pudo evitar nuevas invasiones en las restringidas posesiones territoriales que ya estaban en poder de los israelitas. Además, esto parece ser indicado por el hecho de que la actividad inicial en el sentido de reducir el poderío filisteo sobre la tierra consistió en la subyugación de puntos fuertes específicos de los soldados filisteos en las tierras altas de Judá, movimiento táctico que difícilmente hubiera tenido éxito si los filisteos hubieran tenido la posibilidad de pelear a voluntad sin el temor de represalias. Sin embargo, los relatos dejan inmediatamente en evidencia que los filisteos se las habían arreglado para lograr una penetración en gran escala en la tierra. Pero que

hubieran, en el proceso, subyugado a los israelitas es algo que no tiene base, porque si así hubiera sido la situación, los hebreos nunca hubieran tenido la posibilidad de elegir un rey con el fin de aplastar a los filisteos. Así que las tradiciones bíblicas son un reflejo exacto de lo que realmente ocurrió en los días anteriores a aquel en que se hizo un ataque resuelto contra las aspiraciones territoriales de los filisteos.

La última discrepancia, real o aparente, mencionada por Albright tiene que ver con la oposición de Samuel a la monarquía en una fecha (1 S. 8:6ss., *et al.*), y su aprobación en otro tiempo (1 S. 9:16ss., *et al.*).[31] Los esfuerzos por armonizar los relatos divergentes suponiendo que Samuel después cambió de opinión acerca de la idea de la monarquía, no representa adecuadamente lo que es la tradición. Esta deja en claro que Samuel estuvo inalterablemente opuesto a la idea de un reinado en Israel, presumiblemente por la muy buena razón de que entraba en conflicto con su concepto del ideal teocrático. La discrepancia afortunadamente puede ser explicada muy prontamente notando que en los dos pasajes que se refieren a Saúl (1 S. 9:16; 10:1), el texto hebreo habla de Samuel ungiendo a Saúl como un נגיד y no como un מלך sobre Israel. Igualmente, en varias ocasiones la referencia a David es exactmente en la misma capacidad (cf. 1 S. 13:14; 25:30; 2 S. 5:2; 6:21; 7:8 *et al.*), aunque en otros contextos la palabra מלך fue aplicada tanto a David como a Saúl. El título נגיד también fue conferido a Salomón (1 R. 1:35) en asociación con el de מלך, al igual que sobre Jeroboam (1 R. 14:7), Baasa (1 R. 16:2), y Ezequías (2 R. 20:5). De la naturaleza de las referencias post salomónicas parecería que la designación de נגיד rápidamente se hizo obsoleta, siendo reemplazada por el título popular de rey מלך.

Como Albright ha señalado, es verdad en vista de la gran significancia atribuida a los títulos en el Antiguo Oriente, que la preferencia por נגיד y no por מלך en la fórmula de instalación fue completamente deliberada. En suma, ni Samuel ni los jefes de las tribus tenían la intención de que Saúl y David fuesen entronizados como reyes, sino que solamente fuesen ungidos como líderes militares de la confederación tribal. Así el נגיד era en el mejor de los casos una figura carismáica, sin que hubiera el entendimiento de un monarca hereditario. Aunque la palabra נגיד pronto perdió su significado carismático básico y llegó a igualarse con מלך cuando se estableció la sucesión hereditaria en Judá, el concepto de liderazgo electivo nunca fue completamente desechado en Israel o Judá, como lo indican las referencias a Jeroboam, Baasa y Ezequías.[32] Sin embago, en la práctica, se hizo

imposible mantener una distinción entre las dos palabras, circunstancia que ya era clara en los últimos tiempos de Saúl (cf. 1 S. 15:1, 17; 2 S. 5:2), y éste era particularmente el caso a la luz del hecho de que todo cacique cananeo era conocido como מלך.

El significado de la palabra נגיד, traducida "príncipe," "capitán" o "jefe" en RVR 60, siguiendo las palabras arameas más tardías *neghîdha'* y *naghîdha'* se puede investigar por lo menos hasta mediados del siglo octavo, donde aparece en plural con referencia a importantes cargos de estado en los tratados Sefireh, *ca.* 750 A. C.[33] En este documento la palabra claramente significa "comandantes militares," y como tal demuestra que el oficio al que Saúl y David fueron llamados tenía la intenoión, por parte de Samuel, de constituir un liderazgo militar sobre la confederación tribal, estabilizado por medio de una elección formal y sostenido por sanción religiosa. Por supuesto, no se sabe si Samuel pretendía que esta fuese una situación temporal o permanente. Sin embargo, lo que es evidente es su implacable insistencia en su oposición al ideal del reinado que había en el pensamiento popular.

La eliminación de las discrepancias aparentes en la tradición de Samuel quita parte de la base sobre las que fueron establecidas las teorías del análisis literario. Otros perjuicios a los procedimientos de identificación de fuentes en Samuel por la crítica, han sido causados al descubrirse diferentes tipos textuales de Samuel representados en los hallazgos de 4Q. Estos aparecen en forma fragmentaria, y como Albright ha señalado, van desde una variedad semejante al TM a una que está entre ese y la recensión de la LXX, y aun a otra que se acerca mucho a una recensión primaria de la cual han derivado claramente la Biblia hebrea y la versión LXX.[34]

Como resultado de estos descubrimientos, ahora es evidente que el texto de Samuel que circuló antes de la recensión presente es considerablemente más largo que el texto posterior o que la versión LXX, y que difiere en algunos aspectos importantes de ambas. Ya se habían hecho evidentes indicios de este estado de cosas por el hecho de que los traductores de la LXX tenían ante ellos un manuscrito hebreo que en muchos casos representa una forma más pura de texto que el adoptado por los masoretas. Contenía textos que han quedado fuera del TM, pero al mismo tiempo omitió materiales que han sido preservados en el hebreo tradicional (como en 1 S. 17:12–31, 41, 48b, 50, 55-18:5). Muy obviamente, el texto de Samuel nunca alcanzó el grado de fijeza literaria logrado por muchos

otros escritos canónicos, y en vista de la inestable condición del texto hebreo parece imposible intentar un análisis de las fuentes literarias con alguna esperanza de tener éxito.

Ahora no puede haber dudas en cuanto a que los indicios están decididamente en contra de una compleja teoría de las tres fuentes postulada por Eissfeldt, la que parece haber tenido, en todo caso, poca aceptación por parte de los críticos.[35] Igualmente improbable es la teoría de los dos hilos, dado que las fuentes postuladas son claramente artificiales, tanto por la evidencia presentada por el texto mismo como a la luz de los hallazgos de Qumrán. El hecho es que hay pocos datos disponibles para el análisis literario de la tradición de Samuel a lo largo de las líneas hipotéticas clásicas. Lo más que puede decirse acerca de las fuentes de 1 y 2 Samuel es que el compilador o compiladores hicieron uso de una así llamada fuente de la "Sucesión del trono" (2 S. 9-20), junto con algunas historias acerca del Arca (1 S. 4:1-7:2), y con algunos elementos de tradición que incluyen a Saúl y David. A la luz de la discusión precedente, se verá que las discrepancias aparentes no pueden ya ser utilizadas como fundamento para alguna suerte de análisis literario de la tradición temprana de Samuel. Quienquiera que haya sido el responsable de la compilación debe de haber tenido acceso a fuentes que se resisten a ser individualizadas e identificadas por los métodos ordinarios de la crítica literaria.

El autor o los autores de la obra no se mencionan en el texto, aunque se afirma explícitamente que Samuel dejó registros escritos (1 S. 10:25). El compiladior del Libro de Crónicas también se refiere al hecho de que los sucesos de la vida de David fueron incluidos en los escritos de Natán profeta y de Gad el profeta vidente (1 Cr. 29:29), y es muy posible que estas composiciones hayan proporcionado fuentes de material para el autor o autores de Samuel. Como ocurre con otras crónicas de un carácter similar, es imposible establecer el material comprendido en estos documentos escritos. También es insegura la fecha general de compilación, pero bien podría ser que el autor o los autores anónimos escribieran Smuel con la ayuda de ciertas fuentes literarias y ciclos de tradición poco después de la fundación del reino del norte, quizás hacia el año 920 o 900 A. C. La perspectiva general de la obra parece favorecer a Judá más que a Israel como la residencia del compilador o los compiladores, aunque nuevamente este hecho no puede establecerse con certeza.

C. EL MATERIAL DE SAMUEL

1. *Avivamiento religioso.* Primero y Segundo de Samuel son de inmensa importancia como fuente histórica acreditada del primer período de la monarquía. Marcan la transición del caos de la era de los jueces a la condición más estable del reino, y muestra la parte que Samuel tuvo en el establecimiento de los fundamentos políticos y sociales de una institución que en el tiempo de Salomón era sin igual en el Antiguo Cercano Oriente. Pero mientras Samuel es de importancia como figura religiosa dominante en la transición de una confederación tribal a una monarquía centralizada, fue de igual significancia por la forma en que reemplazó la jerarquía sacerdotal de Silo por un profetismo extático. Hasta qué punto fue completa la sustitución, no se sabe, pero ciertamente es significativo que el texto hebreo en ningún lugar se refiere al tabernáculo, al Arca del Pacto, o al sacerdocio de la línea de Elí después de su muerte y de la destrucción de Silo por los filisteos (Sa. 78:60ss.; el "arca" de 1 S. 14:18 debe ser traducida "efod," siguiendo a la LXX).

Se necesita poca imaginación para entender las razones por las que Samuel rechazó las tradiciones sacerdotales de Elí en Silo. Como Albright ha sugerido, bien podría ser que siendo niño, Samuel haya sido sujeto a persecusiones e injurias abusivas de parte de las familias levitas residentes allí,[36] pero en todo caso, el texto muestra claramente que encontró que la conducta corrupta e inmoral de la línea de Elí eran completamente ajenas a la tradición de Pacto de Sinaí y su sacerdocio. En el libro que lleva su nombre, Samuel es presentado como el primer gran reformador religioso después del tiempo de Moisés, y como uno que redujo radicalmente el papel de los sacerdotes y levitas mediante el empleo de profetas extáticos y santurios locales en lugar del santurio cúltico central de Silo. Esta especie de reforma marca el comienzo de un conflicto entre los elementos proféticos y sacerdotales en la cultura, y que periódicamente ha continuado a través de la historia judeo-cristiana en la sustitución, parcial o total, de la jerarquía eclesiástica establecida por un nuevo liderzgo espiritual surgido de las filas de los laicos.[37] En conexión con esto, Albright ha observado que es debido a esta tensión entre jerarquía y carisma que la continua línea judeo-cristiana siempre ha sido capaz de hacerse autocríticas periódicas, proceso al cual la conciencia occidental debe sus persistentes avivamientos de sensibilidad.[38]

La actitud de Samuel hacia los sacificios estaba íntimamente relacionada con sus esfuerzos en los avivamientos religiosos. En diversas ocasiones, él mismo ofreció los sacrificios, en un procedimiento que era claramente normal, en ausencia de un trasfondo específicamente cúltico. En lo que respecta a los procedimientos rituales del culto, Samuel aparece sosteniendo que la eficacia de los sacrificios dependía de consideraciones distintas de las acciones puramente rituales. Así sus puntos de vista se aproximan mucho a los de los profetas de los siglos octavo y séptimo A. C. (1 S. 15:22) que enfatizan más los motivos que las habilidade sacerdotales en cuanto a rito. Como Albright ha mostrado, su actitud hacia los ritos sacrificiales se extiende a todo el sistema institucionalizado, de modo que estaba completamente de acuerdo con el reemplazo del santuario central oficial por lugares altos locales.[39] Estos במה, que en tiempos posteriores fueron los sitios de conducta licenciosa objetable, debían ser interpretados en sus orígenes a la luz de las tradiciones existentes en la Edad Heroica. Albright ha señalado que muy probablemente los במה servían a un propósito conmemorativo al principio, muy cercano a los santuarios a los héroes de la cultura griega.[40] Aunque algunos de los lugares altos pueden haber contenido al principio algunos símbolos religiosos paganos, no puede haber dudas en el sentido de que el fervor reformista de Samuel y de las ligas proféticas podrían haber solucionado adecuadamente tales circunstancias.

La naturaleza del profetismo extático que aparece repentinamente en escena durante los días de Samuel ha sido una cuestión de considerable discusión por parte de los estudiosos sobre la base, en medida no pequeña, del significado de la expresión בני הנביאים o "hijos de los profetas", es decir los miembros de la liga profética. La palabra נביא se usa uniformemente en el Antiguo Testamento para referirse a individuos que mantenían una relación especial con Dios, situación que en general está en conformidad con las tradiciones religiosas del Antiguo Cercano Oriente. Como Albright ha aclarado,[41] la palabra, relacionada como lo está, con la palabra acádica *nabā'um* debería ser interpretada como "el que es llamado" o "el que tiene una vocación," y no como "portavoz" o "anunciador."[42] El sentido básico de vocación incluido en la palabra hebrea ha sido reforzado por listas de nombres semitas noroccidentales procedentes del siglo dieciocho A. C., en los archivos de Mari, en los cuales aparecen varios nombres formados con el mismo verbo y que llevan el mismo sentido.

Así el a’נכ era un individuo que había sido favorecido con un llamamiento especial de Dios, y la palabra designa a una figura religiosa carismática, persona sin derecho hereditario o designación política, que estaba autorizado para hablar o actuar en lugar de Dios.[43] Aunque hay considerable evidencia de la actividad de los profetas extáticos en Mari y otros lugares de Mesopotamia, nada hay que pueda indicar que las ligas proféticas dirigidas por Samuel hayan recibido su impulso de fuentes ajenas a Israel. A semejanza de otras manifestaciones del Espíritu divino, ellos aparecen en forma espontánea, y las funciones extáticas por las que se hicieron notables constituían solamente un aspecto de su espiritualidad básica.[44]

Los miembros de la liga eran individuos que habían pasado lo que en la jerga evangélica moderna sería conocida como una “experiencia de conversión,” y su sentido de favor y de vocación divinos sin duda se veía realzado por las manifestaciones que eran una expresión de su reorientación emocional y espiritual, como ocurre también en algunos cultos y sectas modernos. De una persona emocionalmente inestable como Saúl bien se podía esperar hallar en ese medio una expresión satisfactoria para los patrones de conducta divinamente transformados (1 S. 10:9) y la descripción de su encuentro con los profetas extáticos y su resultado parecen ser enteramente representativos de la situación. En justicia para con otras asociaciones modernas en que las manifestaciones extáticas constituyen uno de los aspectos de la experiencia del grupo, uno debe apresurarse a añadir que la membresía individual en tales cultos de ningún modo es correlativa con la inestabilidad emocional.

2. *La edad de Saúl.* El registro de 1 Samuel 13:1 que declara que Saúl tenía un año cuando comenzó a reinar, y que ha causado dificultades a los estudiosos del texto y perplejidad a los comentaristas, es en realidad un reflejo interesante de la Edad Heroica. El hebreo del versículo dice: שאול כמלכו ושתי שנים מלך על־ישראל כן-שנה. La RVR hace frente a la dificultad traduciendo “Había ya reinado Saúl un año, y cuando hubo reinado dos años . . . ” La American Standard Version ofrece: “Saúl tenía *[cuarenta]* años cuando comenzó a reinar; y cuando hubo reinado dos años . . .” explicando en la nota marginal que el número representado por *“cuarenta”* no aparece en el texto griego. La RSV, usando la misma nota marginal, traduce el texto: “Saúl tenía . . . cuando comenzó a reinar; y reinó . . . y dos años sobre Israel”. [Algo parecido hace Nácar-Colunga: “Era Saúl de . . . años

cuando comenzó a reinar, y había ya reinado dos años . . ." La VM: "De edad de (treinta) años era Saúl cuando comenzó a reinar; y cuando hubo reinado dos años . . . " La BJ omite completamente el vesículo y comienza con el v. 2 y pone la siguiente nota marginal: "El hebreo se traduciría: "Saúl tenía un año cuando llegó a ser rey y reinó dos años sobre Israel," lo cual es absurdo. El v. 2 no aparece en la antigua versión griega. Una tradición atribuía a Saúl un reinado de cuarenta años." [Nota del traductor: La versión Nácar Colunga, ya citada, también tiene una nota marginal interesante: "Ni el texto ni las versiones antiguas nos dan el número que parece haber desaparecido. Los LXX omiten totalmente este versículo y em-piezan el capítulo por el versículo 2, que enlaza perfectamente con el capítulo an-terior."] La enmienda textual de la RSV ha sido justificada sobre la base de que el autor bíblico, como Noth lo pone, había omitido el número porque no tenía la evi-dencia a la mano.[45]

Sin embargo, un pasaje similar se encuentra en la Odisea de Homero (XIX:179), que afirma que el rey Minos reinó sobre Knosos cuando tenía solamente nueve años de edad. Ni la tradición bíblica ni la tradición homérica parecen ser particularmente extrañas cuando se consideran a la luz del trasfondo épico de la Edad heroica del Mediterráneo. Como Cyrus Gordon ha dejado en claro, los reyes antiguos eran visualizados como personas que tenían que tratar directamente con la divinidad; y aunque ello naturalmente exigía un grado de madurez, el Rey Minos era una excepción.[46] En la tradición épica él era nada menos que el hijo de Zeus mismo, y de él fue que Minos recibió la ley. El lugar notable de Minos fue realzado aun más por el hecho de que a la edad de nueve años podía cumplir su rol como rey divino. La aparente precocidad de Saúl al momento en que llegó a ser rey de Israel, según se tipifica en 1 Samuel 13:1 es así solamente otra ilustración del carácter de esta tradición épica. Este hombre, miembro de la גִּבֹּרֵי חַיִל, es el primero de una larga línea de personajes reales en la tradición hebrea, pero su designación como נגיד fue más que la elección popular de un מלך secular. Representaba la extensión material del ideal teocrático del Pacto, porque era la cabeza terrenal a la que las doce tribus podían mirar en busca de liderazgo y mandato. Pero su unción por un profeta teocrático lo puso, por lo menos idealmente, en una relación especial con el Dios del Pacto, cuyas leyes estaba obligado a guardar. La naturaleza particular de su posición y su relación con Jehová se reflejan correctamente en el texto hebreo, siguiendo, en la forma que lo hace, la tradición mediterránea oriental antigua de atribuir precocidad a Saúl. En

este sentido, el texto es perfectamente correcto, y no necesita ser enmendado una vez que se comprende que en este punto se está siguiendo la tradición épica griega. Haciendo una comparación estricta con datos más objetivos en otras secciones relacionadas con el reinado de Saúl, no se sigue obviamente la tradición épica. Sin embargo, esto no debe provocar dificultades, porque una vez establecido el punto respecto del carácter especial de Saúl el עיר en términos épicos, lo que solamente era apropiado para ocasiones de exaltación, ya no es necesario seguir en aquella vena, como lo indican los versículos que le siguen.

Desde el punto de vista objetivo de la mente occidental, hay un cierto grado de oscuridad respecto de la extensión real del reinado de Saúl. Se hizo cargo del oficio siendo un joven adulto (בחור, según lo registra 1 Samuel 9:2, pero poco después de su muerte fue asesinado su cuarto hijo, Isboset (2 S. 4:6ss.) más o menos a los 42 años de edad (2:10). Esto exigiría que Saúl tuviera un reinado de treinta y cinco años por lo menos—quizás cuarenta. Si el hijo mayor, Jonatán, murió más o menos a los cuarenta años, su padre probablemente pudo tener unos sesenta años a la fecha de su muerte. Así que en la fecha de su ungimiento Saúl probablemente haya tenido entre veinte y treinta años, y si se toma una cifra intermedia de veinticinco como su edad al asumir el cargo, solamente por conveniencia, la situación puramente biológica es compatible con un rienado mínimo de treinta y cinco años, lo que está de acuerdo, en general, con la tradición de hechos 13:21. Entonces, la fecha de su ascensión probablemente se puede poner entre 1050 y 1045 A. C.

De paso, cabe destacar que no es necesario interpretar en términos épicos, o alternativamente desechar como una improbabilidad los tres reinados sucesivos de unos cuarenta años cada uno, como ocurre con el caso de Saúl (1050/45-1011/10 A. C.), David (1011/10-971/70 A. C.), y Salomón (971/70-931/30 A. C. Desde luego, David no era miembro de la casa de Saúl, mientras Salomón, que nació comparativamente tarde durante el reinado de David, también era joven al ser entronizado. En otros países del Cercano Oriente de ningún modo son poco comunes los reinados de cuarenta años, como por ejemplo, en Egipto, donde de ocho monarcas de la Décimosegunda Dinastía, cinco disfrutaron de reinados de treinta a cincuenta años de longitud.

3. *La brutalidad de la guerra.* La brutalidad de la guerra según se la describe en la poesía épica que trata de los hechos de la era micénica también se refleja en las narraciones de la primera monarquía. La despiadada destrucción del enemigo en la

guerra (cf. Jos. 6:17ss.; 8:2ss.) era naturalmente el primer objetivo, pero la naturaleza real de las atrocidades perpetradas tienden a diferir en cuestiones de detalles con las diversas culturas y edades. La muerte obligada de los héroes capturados entre el enemigo que se describe en 1 Samuel 15:18ss. se puede considerar paralelo con la *Ilíada* (VI:55ss.) por el consejo dado a Menelao de matar a su cautivo en lugar de retenerlo para cobrar rescate, y de asegurarse que ni siquiera un feto varón troyano quedase con vida. Esta atrocidad, la de abrir las entrañas de las mujeres encintas, la practicaban los asirios y los pueblos semíticos occidentales en general (cf. 2 R. 8:12; 15:16; Am. 1:13; Os. 13:16).

La costumbre conocida como חרם, palabra que a veces se traduce "anatema," "maldición," o "devoción" involucraba la muerte de un pueblo capturado y sus ganados y el incidente en 1 Samuel 15:3ss. era una característica común en las guerras de la edad heroica, como se notara anteriormente. La explicación de Snaith de que la palabra חרם era el antónimo de קדש o "santidad," de modo que lo que era קדש a Jehová era חרם a Quemós,[47] es enteramente fantástica, y no tiene apoyo alguno en la literatura de las culturas del Mediterráneo oriental.

4. *Cuestiones médicas.* Hay diversas situaciones descritas en los libros de Samuel que son de interés para el historiador de la medicina. La primera tiene que ver con la descripción de un brote de plaga bubónica (1 S. 5:6ss.), y constituye uno de los registros más auténticos e importantes de su especie que procede del mundo antiguo.[48] La grave mortalidad de la plaga fue precedida por la incidencia de bubones inguinales en los pacientes (1 S. 5:12; RVR, "tumores") después de lo cual la enfermedad se extendía rápidamente siguiendo la línea de las comunicaciones humanas. Un hecho concomitante de importancia en esta situación se hace notar en la presencia de muchos roedores que también habían sucumbido ante los efectos de la plaga (1 S. 6:5).

Esta descripción, notablemente objetiva, suministra abundante evidencia en síntomas para diagnosticar peste bubónica, el terrible azote de la antigüedad que era contagiado al hombre por la pulga de la rata (*pulex cheopis*), y se difundía por una infección de una gotita con un corto período de incubación. Produce una enferemedad repentina, acompañada de malestares, manchas petequiales, diarrea, dolores en las extremidades, rigor y vómitos. Después de unas veinticuatro horas, aparecen los característicos bubones en los ganglios linfáticos inguinales, y son

estas inflamaciones las que han dado a la enfermedad el nombre médico reconocido.

Formas un tanto diferentes de la peste bubónica pueden provocar síntomas de naturaleza pulmonar, intestinal, cerebral o septicémica, pero en todo caso la tasa de mortalidad generalmente excede al ochenta por ciento de los afectados por la enfermedad. El interés del relato para los historiadores de la medicina en grado no menor está en el hecho de que los adivinos filisteos en forma muy correcta asociaron la presencia de los roedores y la mortalidad humana en un tiempo de epidemia, hecho característico de la peste bubónica, y también en el hecho de la transmisión de la enfermedad a lo largo de líneas principales de viaje. Parece altamente probable que las cortinas del arca se hayan infestado de pulgas de las ratas que ocasionaron el brote original de la epidemia, de modo que el traslado del arca de lugar en lugar ayudó a facilitar la difusión de la enfermedad en forma separada de la presencia de ratas infectadas. Esto es ilustrado, muy probablemente, por la referencia a los hombres de Betsemes (1 S. 6:19).

Un segundo fenómeno médico registrado en el libro incluye la enfermedad mental que afectó a Saúl. En conformidad con el testimonio uniforme de la tradición del Antiguo Cercano Oriente, que tenía terror y aborrecimiento a las enfermedades mentales, el Antiguo Testamento contiene muy pocas referencias a la insanía. Se consideraba a los locos como estando en una relación peculiar con una divinidad o un demonio que los poseía, y como consecuencia, se les aislaba en forma estricta de la población. La notable objetividad del registro bíblico hebreo, que era una característica dominante de la historiografía hebrea y que dio a los escribas israelitas un lugar honroso entre los historiógrafos del Cercano Oriente, da claras indicaciones de debilidad en la personalidad de Saúl al describir la dramática respuesta emocional provocada por el contacto fortuito con una liga de profetas extáticos. Desde luego, es verdad que esta forma de actividad estaba basada en una experiencia genuina de conversión, con una consecuente alteración en los patrones de conducta y en las actitudes mentales que son enteramente compatibles con una profundización de la vida espiritual individual. Pero, mientras la mayoría de tales experiencias en los tiempos modernos constituyen factores poderosos en la integración de la personalidad del individuo, en el caso de Saúl fue seguida de un deterioro progresivo de su condición mental (1 S. 16:14) lo que probablemente haya sido precipitado en alguna medida por la tensión emocional resultante de su ruptura con Samuel (1 S. 15:35). Sea esto así o no, el relato indica

muy claramente una patología mental latente que se fue activando a medida que Saúl se hacía mayor.

El cuadro de degeneración psicológica presentado en el caso de Saúl comúnmente ha sido interpretado por los comentaristas en función de una insanía maníaco depresiva típica.[49] En realidad, parece que Saúl estaba siendo afectado por la mucho más maligna reacción psicótica de una esquizofrenia paranoidea. Esta enfermedad, que como muchas otras afecciones paranoideas muestran al paciente divorciado de la realidad, se caracteriza frecuentemente por delirios de grandeza y de persecusión, que podría ser complicado aun más por fluctuaciones en el nivel general de deterioro mental. El paciente está generalmente malhumorado y es suspicaz en su disposición, y sus esfuerzos por compensar las debilidades de su personalidad generalmente operan sobre una base de ilusiones y alucinaciones.[50]

A medida que la enfermedad progesa, el paciente puede tratar de cometer actos de violencia, particularmente contra alguien de quien se sospecha como enemigo real o potencial. En esta etapa se constituye en un peligro para quienes le rodean, puesto que en cualquier momento el peso de sus sospechas pueden caer sobre ellos. Esta condición frecuentemente termina con un completo deterioro intelectual y emocional, aunque la muerte viene a veces por causas puramente físicas. Por lo dicho, se verá claramente que el registro de la patología mental presentada en el caso de Saúl (cf. 1 S. 18:11; 20:30ss.; 28:20; 31:5) era uno de proporciones graves, y es significativo debido a la objetividfad y exactitud con que fue preservada, en un lenguaje no técnico, la naturaleza y el desarrollo de las secuencias patalógicas.

Otro individuo de interés clínico es Goliat de Gat, que según la tradición uniforme era un gigante físico. Puesto que no hay información acerca de su familia, es imposible afirmar si su gigantismo era o no hiperostosis, ocasionada por degeneración hereditaria. Al faltar indicaciones específicas en sentido contrario, parece probable que estuviera afectado de un tumor del lóbulo anterior de la pituitaria. El lóbulo anterior regula el crecimiento general y el desarrollo sexual, y en los jóvenes que padecen la hipertrofia de este lóbulo se produce el gigantiso dado que los huesos crecen en longitud.

En los relatos de las hazañas de los valientes de David se indica la existencia de una cantidad de hombres en Canaán que eran notables por su estatura gigantesca (2 S. 21:16ss.). Parece que estos gigantes constituían el remanente de un grupo

prehistórico que habitaba ciertas áreas de la Tierra Prometida (Nm. 13:33), y podrían haber estado relacionados con los Nefilim de Génesis 6:4. Su estatura y ordenamiento por familias paecería indicar que como especie estaban a punto de extinción, y sin duda eran tolerados por los filisteos tanto por su valor como curiosidades como por su destreza en las batallas. Entre los habitantes de Gat se contaba otro gigante afectado con una anormalidad congénita consistente en un dedo demás en las manos y en los pies (2 S. 21:20; 1 Cr. 20:6). El hecho de que esta deformidad era más frecuente de lo que se podría esperar, en una lectura ligera del Antiguo Testamento, se puede ver en que los individuos así afectados quedaban excluidos del servicio del templo (Lv. 21:18).

5. *Evidencias de un matriarcado.* Ninguna reseña del contenido de Samuel estaría completa sin una mención del matriarcado en la estructura social y política del período.[51] Aunque el sistema de herencia a través de la línea femenina en vez de a través de la línea masculina era característicamente egipcia, parece haber indicios de su influencia en Canaán durante el período inicial de la monarquía. Esta posibilidad en sí no debe causar sorpresa alguna, dado que el sur de Palestina era una dependencia egipcia desde el comienzo de la era de Amarna, si no de una época algo anterior.

Si el sistema matriarcal tenía alguna validez para el período particular de la historia hebrea en consideración, ayudaría esto mucho para explicar la preocupación de David cuando Merab se casó con Adriel en vez de llegar a ser su esposa, dado que la esposa de Merab estaría entonces en la línea directa de sucesión al trono. Casándose con Maaca hija de Talmai, rey de Gesur (2 S. 3:3), David habría sido heredero de ese pequeño reino también, si es que el patrón matriarcal tenía validez en alguna medida en Canaán, y es de algún interés, en relación con esto, observar que fue a este lugar que huyó Absalón después de asesinar a su hermano Amnón (2 S. 13:37s.). Las acciones de éste, que culminan con el ataque sexual a su medio hermana, podría ciertamente ser interpretadas sobre la base del matriarcado como plan calculado para poseer a la heredera y así asegurar su propia ascensión al trono.

Si se puede establecer que Ahinoam, esposa de David (1 S. 25:43), era la misma persona que Ahinoam, hija de Ahimaas y esposa de Saúl, se podría argumentar sin dificultad que la importancia del sistema matriarcal había llevado a David a codiciar la esposa del rey establecido para hacer una alianza marital,

suministrándole un claro título para tomar el trono de Israel. Tales circunstancias daban a Saúl una razón urgente para la inmediata erradicación de David, si la posesión de la heredera le daba el derecho de sucesión por casamiento. Además, si el matriarcado estaba operando en alguna forma en el pensamiento popular israelita de este período, ello ayudaría a explicar el patético apego de Paltiel a Mical (2 S. 3:16), la primera esposa de David, puesto que al seguir casado con ella él estaría en línea directa en la sucesión del trono. Aunque hay dificultades obvias ligadas a la teoría de un matriarcado que funciona parcial o totalmente en el primer período del reinado, la menor de las cuales no es la dificultad que involucra la verdadera identidad de Ahinoam y Maaca, parece haber algo de base para pensar que tras las configuraciones políticas y sociales de la época había factores que eran distintos de un desequilibrio emocional o simple especulación codiciosa.

• • • • •

A la luz de observaciones previas acerca del texto del libro de Samuel, se verá claramente que la obra en la forma existente actualmente está corrompida en gran cantidad de lugares. Sin embargo, ocasionalmente es posible reconstruir el texto en forma satisfactoria recurriendo al relato paralelo de Crónicas y a las versiones antiguas. La LXX es de especial valor en relación con esto, dado que parece haber estado basada en una forma diferente y considerablemente más pura del texto hebreo que el presentado por el TM. El descubrimiento de fragmentos de manuscritos en Qumrán indica que el texto tenía antiguamente una notable fluidez, lo que es indicio de la existencia de formas no masoréticas del hebreo.

La situación también apoya el punto de vista en el sentido de que las divergencias periódicas de la LXX con el TM no pueden ser explicacas completamente en función de las libertades que se toman los traductores durante el curso de su trabajo, pero en cambio se debe relacionar con el contenido de uno o más tipos textuales diferentes en los cuales pudo haberse apoyado la LXX. Aunque algunas de las omisiones del texto hebreo se pueden suplir por referencias a la LX, lo contrario también vale, dado que secciones omitidas en la LXX han sido preservadas en el TM, siendo los ejemplos más notables los que aparecen en 1 Samuel 17-18. Aunque el texto hebreo no se puede estudiar adecuadamente sin una referencia constante a la LXX, ésta en sí misma está evidentemente lejos de ser confiable como guía, y en consecuencia debería ser utilizada con considerable cautela.

Literatura Suplementaria

Douglas, G. C. M. *Samuel and His Age: A Study in the Constitutional History of Israel,* 1901.

Eissfeldt, O. *Geschichtsschreibung im Alten Testament.* 1948.

Rehm, M. *Text-kritische untersuchungen zu den Parallelstellen de Samuel-Königsbücher und der Chronik.* 1937.

Truyols A. F. *1 Samuel 1-15 Critica Textuae.* 1917.

Wellhausen, J. *Der Text der Bücher Samuelis untersucht.* 1872.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: NOVENA PARTE. CAPITULO III.
LOS LIBROS DE SAMUEL

1 *Bab, Bath.* 14*b*; Eusebio, *Hist. Eccl.,* VII, 25:2.

2 *PIOT,* p. 340. Para el análisis crítico de las fuentes véase *IBOT,* p. 88; H. H. Rowley, *The Growth of the OT,* pp. 64ss.; W. A. Irwin, *AJSL,* LVIII (1941), pp. 113ss.; L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926), pp. 10ss.; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I,* pp. 54ss.

3 K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau* (1890), pp. 167ss.

4 Cf. T. Klähn, *Die sprachliche Verwandtschaft der Quelle J des Heptateuchs* (1914), p. 15 *passim.*

5 C. F. Burney, *The Book of Judges,* p. xxxvii; C. R. North, *The OT Interpretation of History* (1940), p. 36.

6 A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 95; E. Jacob, *La tradition historique en Israël,* pp. 82ss.; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture,* III–VI, p. 727.

7 A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle* (1930), pp. 408ss.; cf. I. Hylander, *Der literarische Samuel-Saul Komplex (1 Sam. 1:15) traditionsgeschichtlicht untersucht* (1932), pp. 13ss., 56ss.

8 O. Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelisbücher* (1931), *Einleitung in das AT,* pp. 302ss., *ETOT*, pp. 275ss.

9 *IBOT,* p. 90.

10 *PIOT,* p. 341.

11 A. R. S. Kennedy, *I y II Samuel* (sin fecha), pp. 13ss.

12 A. Weiser, *ZAW,* XLIV (1936), pp. 1ss. *Einleitung in das AT* (ed. de 1949), p. 130; *OTFD,* pp. 160ss.

13 R. H. Pfeiffer en R. P. Casey (ed.), *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake* (1937), pp. 303ss.; *PIOT,* 368ss.

14 J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT* (1889), p. 257.

15 C. Steuernagel, *Einleitung in das AT,* p. 325.

16 Cf. B. Stade, *EB,* IV, col. 4278; H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (1899), pp. 297s.; W. R. Arnold, *Ephod and Ark,* pp. 42s.; *PIOT,* p. 373.

17 A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (1887), pp. xxxii-xxxiii. Cf. W. R. Arnold, *Ephod and Ark,* pp. 61s.

18 B. Duhm, *Das Buch Jeremia* (1901), p. 3. E. Sellin, *Introduction to the OT,* p. 114.

19 Cf. G. B. Caird, *IB,* II, p. 862.

20 *BHI,* pp. 166s.

21 Cf. I. Mendelsohn, *BASOR,* No. 143 (1956), pp. 17ss.

22 *BHI,* p. 167.

23 *FSAC,* p. 292.

24 Para una enmienda característica, basada en la LXX, véase S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel* (1913), pp. 137ss. El cargo de incompatibilidad fue desestimado por W. J. Martin en C. F. H. Henry (ed.), *The Biblical Expositor: The Living Theme of the Great Book* 91960), I, pp. 282ss.

25 E. Robertson, *The OT Problem: A Reinterpretation* (1950), pp. 105ss.; cf. *KRJ,* pp. 263ss.

26 E.g. M. Noth, *The History of Israel* (1960), pp. 168ss.; *BHI,* pp. 165ss.

27 W. F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement* (1961), pp. 10ss.; *BPAE,* pp. 42ss.

28 F. M. Cross, *BASOR,* No. 132 (1953), pp. 15ss.

29 En Eclesiástico 46:13, se lee נזיר יהוה es decir, "Nazareo de Dios."

30 W. F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement,* pp. 13s.

31 *Ibid.,* pp. 14ss.

32 Cf. Eclesiástico 46:13. Aparece en la recensión hebrea del Salmo 151 de la Biblia Griega de 11Q. Cf. J. A. Sanders, *BASOR,* No. 165 (1962), p. 15.

33 Cf. J. Fitzmyer, *CBQ,* XX (1958), pp. 444ss.

34 W. F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement,* p. 11.

35 Sin embargo, fue seguido por S. Szikszai, *IDB,* IV, pp. 205s.

36 *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement,* p. 18.

37 *BPAE*, p. 44.

38 *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement,* p. 19.

39 *Ibid.,* p. 17.

40 W. F. Albright, *VT,* supl. tomo IV (1957), pp. 242ss.

41 *FSAC,* pp. 17, 303ss.

42 Como en E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT* (1936), p. 206 *b*; A. Guillaume, *Prophecy and Divination* (1938), pp. 112s.

43 W. F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, p. 6.

44 Acerca de estas ligas, véase M. A. van den Oudenrijn, *Biblica*, VI (1925), pp. 165ss.; H. Junker, *Prophet und Seher in Israel* (1927), pp. 30ss.; *KRI*, pp. 100s., 275s., 354.

45 M. Noth, *The History of Israel*, p. 177 n. 1.

46 *GBB*, pp. 228s.

47 N. H. Snaith, *The Distinctive Ideals of the OT* (1946), p. 40.

48 Cf. R. K. Harrison, *IDB*, III, pp. 821s.

49 Cf. A. Macalister, *HDB*, III, p. 327; J. C. Schroeder, *IB*, II, p. 969; J. M. Myers, *IDB*, IV, p. 232.

50 R. K. Harrison, *IDB*, III, p. 220. Cf. *Ibid.*, pp. 850s.

51 R. K. Harrison, *A History of OT Times* (1957), pp. 87, 143s., 150s., 154.

IV. LOS LIBROS DE LOS REYES

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

El título hebreo de esta obra es sencillamente מלכים o "Reyes," y al igual que los dos libros de Samuel en hebreo eran una unidad. La división en dos libros se introdujo primero en la versión LXX, indudablemente debido a que el griego vocalizado ocupaba una extensión considerablemente mayor de espacio que el hebreo sin puntuación vocálica. La división del texto hebreo en dos secciones aparece primero en un manuscrito de mediados del siglo quince, y como ocurrió con la forma impresa del TM de Samuel primero fue dividido en dos partes en la edición de Daniel Bomberg (1516–17), procedimiento que se hizo corriente de allí en adelante.

En la LXX 1 y 2 Reyes fueron intitulados "Tercero y Cuarto Libro de Reinos," mientras en la Vulgata recibieron el título *Liber Regum tertius et quartus.* El título castellano "Reyes" sigue a Jerónimo más que a la LXX. Tanto en las Biblias griegas como en las latinas Samuel y Reyes eran considerados como una sola historia continua, dividida por conveniencia en cuatro secciones. Algunos textos griegos varían el punto en que Samuel es dividido de Reyes, suministrando evidencia para una separación en 1 Reyes 2:11, cuando termina el reinado de David, o en 1 R. 2:46a, que marca el punto cuando Salomón se convierte en el sucesor en el trono. En todo caso, la arbitrariedad de la división es evidente por el carácter de la interrupción del relato al final de 2 Samuel, que puede haber sido mantenida como un medio de asegurar la continuidad entre Samuel y Reyes. Aun más artificial es la división entre 1 y 2 de Reyes, donde el relato del reinado del rey Ocozías, rey de Israel, con que concluye 1 Reyes, es continuado en el primer capítulo de 2 Reyes. Lo mismo vale para los últimos días de Elías, cuya traslación se registra en 2 Reyes, mientras que su ministerio previo es relatado en detalle en 1 Reyes. También el deseo de demostrar la unidad esencial del 1 y 2 de Reyes puede solamente haber determinado el punto en el cual la unidad original fue dividida.

En la *Baba Bathra* 15a, la autoría de Reyes se atribuye a Jeremías, junto con la profecía que lleva su nombre y Lamentaciones. Esta asignación refleja el acercamiento dogmático de las autoridades talmúdicas, que suponían que los libros del Antiguo Testamento de alguna forma habían sido escritos por los

profetas. A primera vista esta teoría resulta algo atractiva, porque 2 R. 24:18-25:30 se repite en Jeremías 52; y en otros respectos hay mucho en Reyes que está en armonía con la perspectiva de Jeremías. Sin embargo, el relato de Reyes de la deportación y del encarcelamiento de Joaquín evidentemente fue compuesto en Babilonia, mientras Jeremías estaba en Egipto en aquel tiempo. Las diferencias verbales entre las secciones paralelas de 2 Reyes y Jeremías podrían indicar que ambos pasajes son extractos de una fuente más extensa, escrita por alguien distinto de Jeremías. Como se notará más adelante, 2 Reyes parece haber sido compilado por un autor o por autores anónimos en el período del Exilio, y así podría ser casi con certeza posterior al tiempo de Jeremías en todo caso.

Reyes registra la historia de los reinos de Israel y Judá desde los últimos días de David hasta la caída de Jerusalén el año 597 A. C. A grandes rasgos puede analizarse en la siguiente forma:

I. El Reinado de Salomón, 1-11
   A. La muerte de David y la elección de Salomón, 1:1-2:11
   B. El establecimiento del reino de Salomón, 2:12-3:28
      1. Eliminación de los enemigos, 2:12-46
      2. Casamiento de Salomón, 3:1-2
      3. La oración de Salomón, 3:3-15
      4. La decisión judicial de Salomón, 3:16-28
   C. La organización del reino, 4:1-34
   D. La construcción del Templo, 5:1-7:51
   E. La dedicación del Templo, 8:1-66
   F. Actividades durante el período salomónico, 9:1-11:43
      1. El El Pacto divino con Salomón, 9:1-9
      2. Detalles diversos, 9:10-28
      3. La visita de la Reina de Seba, 10:1-13
      4. La riqueza de Salomón, 10:14-29
      5. Apostasía y años finales de Salomón, 11:1-43
II. La Monarquía Dividida, 1 Reyes 12-2 Reyes 17
   A. La división del reino, 12:1-14:20
      1. La obstinación de Roboam, 12:1-19
      2. El establecimiento de Jeroboam, 12:20-33
      3. Profecías contra Jeroboam, 13:1-14:20

a. Un "hombre de Dios" contra el culto al becerro, 13:1-34
b. Ahías predice la destrucción de la dinastía, 14:1-20

B. Diversos reyes, 1 Reyes 14:21-2 Reyes 10:36
1. Roboam en Judá, 14:21-31
2. Abiam y Asa en Judá, 15:1-24
3. Nadab en Israel, 15:25-32
4. Baasa en Israel, 15:33-16:7
5. Elah en Israel, 16:8-14
6. Zimri en Israel, 16:15-22
7. Omri en Israel, 16:23-28
8. Acab en Israel, 16:29-22:40
9. Josafat en Judá, 22:41-51
10. Ocozías en Israel, 1 Reyes 22:52-2 Reyes 2:25
11. Joram en Israel, 3:1-8:15
12. Joram en Judá, 8:16-24
13. Ocozías en Judá, 8:25-29
14. Jehú en Israel, 9:1-10:36

C. Hostilidades entre los dos reinos, 11:1-17:41
1. Atalía y Joas en Judá, 11:1-12:21
2. Subyugación de Israel por Siria (Joacaz), 13:1-9
3. La campaña de Joás, 13:10-25
4. Amasías en Judá, 14:1-22
5. Jeroboam II en Israel, 14:23-29
6. Uzías en Judá, 15:1-7
7. Deterioro en Israel, 15:8-26
   a. Zacarías, 15:8-12
   b. Salum, 15:13-16
   c. Manahén, 15:17-22
   d. Pecaías, 15:23-26
8. Peca en Israel, el primer cautiverio, 15:27-31
9. Jotam en Judá, 15:32-38
10. Acaz en Judá, 16:1-20
11. Acaz apela a Tiglatpileser III contra Israel y Siria; la caída del reino del norte bajo Oseas, 17:1-41

III. El Reino del Sur hasta el Exilio, 18-25
- A. El reinado de Ezequías, 18:1-20:21
- B. El reinado de Manasés, 21:1-18
- C. El reinado de Amón, 21:19-26
- D. Josías y la reforma, 22:1-23:30
- E. Joacaz, la primera cautividad, 23:31-35
- F. Joacim, 23:36-24:7
- G. Joaquín, 24:8-17
- H. Sedequías y Gedalías, 24:18-25:26
- I. Los últimos días de Joaquín, 25:27-30

B. LA COMPILACION DE REYES

Del análisis precedente resulta claro que, en lo que respecta a historia pura, Reyes presenta un cuadro disparejo. Por ejemplo, Omri, uno de los reyes más importantes del reino del Norte, que hizo de Samaria su capital y la fortificó contra los sirios, y además renovó los lazos comerciales con Fenicia como un medio de frustrar las ambiciones comerciales de Siria, es presentado con sus logros y repudiando sus hechos en sólo seis versículos (1 R. 16:23–28). Además, se dedican tres capítulos enteros a las hazañas de Ezequías (2 R. 18-20), mientras el reinado de Jeroboam II de Israel, que para muchos hizo recordar la Era Dorada de David y Salomón, se relata en solo siete versículos (2 R. 14:23–29). Por otra parte, el período comparativamente breve de los ministerios de Elías y Eliseo se describen con riqueza de detalles ocupando casi un tercio de todo el libro. Esta desproporción es obviamente deliberada. La referencia constante a fuentes de información adicional muestra que el propósito del libro no es suministrar al lector un relato exhaustivo de la historia israelita, sino, a la vez de continuar la historia de la teocracia hasta su terminación en el tiempo del exilio, ofrecer el punto de vista divino de la historia de Israel.[1] Con un trasfondo de monoteísmo implícito, el compilador, o los compiladores, procuraron mostrar los principios que sirven de base a los tratos de Dios con la nación teocrática,[2] demostrando así que la preocupación primaria no estaba relacionada con los problemas de la historiografía secular *per se.* Todo estaba subordinado al objetivo básico de narrar la historia de las relaciones divinas con el pueblo escogido, y esto desde la perspectiva de Dios mismo, y tan fundamental era este postulado que ni siquiera se permitió que la

inculcación de las grandes lecciones que se podrían aprender de la historia interfirieran con el propósito primordial de la compilación. Solamente aquellos elementos del proceso histórico que se consideraron de importancia en el desarrollo del plan divino fueron tomados en cuenta por el autor o los autores, y nada que no ayudase en la demostración de los principios por los cuales Dios trata con su pueblo fueron ignorados o se les dio un tratamiento a la ligera.

1. *Patrones generales de compilación.* Los libros de los Reyes son mencionados en función de la actividad redaccional "deuteronómica" por los autores críticos, y se puede hacer una defensa impresionante de esta suposición recurriendo a la confección de listas de frases y expresiones comunes a Deuteronomio y al Libro de los Reyes.[3] Debido a esta tendencia es de importancia comprender que hay una diferencia fundamental evidente en el énfasis de las dos obras. Aunque ambas se basan estrictamente en los preceptos de la relación en el Pacto de Sinaí, Deuteronomio trata de las lecciones que se pueden rescatar de la historia, mientras 1 y 2 de Reyes se ocupan principalmente del ideal del Pacto y la medida en que los hombres y las naciones se apartan de él. Mientras en Deuteronomio las bendiciones de Dios se acumulan sobre quienes guardan las provisiones del Pacto, en el libro de los Reyes hombres y naciones por igual son evaluados moral y espiritualmente según se hayan o no desviado del Pacto. Aunque es demasiado decir que la cuestión está entre un acercamiento histórico y uno teológico, sin embargo, es verdad que el compilador de Reyes expone la significancia del Pacto en términos teocéntricos, y presenta facetas de la situación histórica con el fin de sustanciar su proposición. Al poner el Pacto de Sinaí como la norma fundamental según la cual debían ser juzgadas las acciones de los hombre y las naciones, el autor de Reyes no estaba haciendo ninguna innovación. Sencillamente permanece firme en la tradición de los profetas de los siglos octavo y séptimo A. C., que uniformemente miraban hacia la Torah para su inspiración. Aunque cada uno de ellos mostraba rasgos característicos de ls colección mosaica según su propio estilo distintivo, sin embargo, es un hecho que no hay un solo elemento de la enseñanza profética que no haya estado ya presente en la Torah, bien que, quizás, en forma embrionaria. Así que, lo que los profetas y los compiladores de Reyes hicieron en efecto fue hacer explícito lo que ya estaba implícito en la Ley.

Los libros de los Reyes muestran claros indicios de una compilación de diversas fuentes, algunas de las cuales son más obvias que otras. Estas diferentes fuentes fueron editadas por más de un autor, y son presentadas como una composición unificada por el uso de ciertas fórmulas. A diferencia de la mayoría de las historias modernas, el resultado no se puede clasificar como composición original, porque el individuo, o las personas, responsables de la compilación de Reyes construyó un relato histórico recurriendo a una cuidadosa selección de extractos de fuentes escritas y de ciclos de tradición. Sin embargo, la antología terminada es considerablemente superior a la suma de las partes, porque tiene el objetivo de presentar la perspectiva religiosa general del autor o los autores, como se ha notado anteriormente, y como tal, fue el producto de una ciudadosa y discriminatoria planificación.

En la naturaleza del caso, es imposible pronunciarse con alguna certeza sobre la unidad o diversidad de su autoría, y en lo que sigue de la discusión emplearemos solamente el singular para referirnos a los editores o autores. El compilador muestra una particular habilidad literaria por la forma en que fueron tratadas las historias relativas al período de la monarquía dividida, porque puso las historias de los dos reinos en forma paralela y trata alternadamente con cada uno dentro de un marco de una fórmula introductoria y una conclusiva. El autor comienza con el relato del reinado de Jeroboam I de Israel, esbozando los acontecimientos de su reinado antes de dirigir su atención a los sucesos contemporáneos en Judá. Luego el relato se enfoca en el reino del sur hasta la muerte de Asa, después de los cuales el patrón es la alternación.

El marco mismo está construido de un modo regular, y permite una diferenciación entre los dos reinos que está en plena armonía con el énfasis teológico del autor. La fórmula introductoria normalmente sincroniza el año de ascensión de un rey con el reinado del monarca del otro reino. Así, en 1 de Reyes 15:1 se correlaciona el comienzo del reinado de Abiam con el año dieciocho de Jeroboam I de Israel, mientras en 1 Reyes 15:25 la ascensión al trono de Nadab, hijo de Jeroboam I, se relaciona con el año segundo de Asa, rey de Judá. En el caso de Nadab (1 R. 15:28) y Ela (1 R. 16:10), también se suministra una fecha sincronizada de su muerte.

Establecida la identidad del rey en particular, el autor luego suministra, en el caso del reino del sur, la edad del rey en el momento de su ascensión, procedimiento que se omite para Abiam y Asa. Luego se da la extensión del reino y se da la identidad de la madre del rey, lo que se omite en el caso de Joram (2 R.

8:17) y de Acaz (2 R. 16:2). Finalmente el compilador da su evaluación del reinado en particular, basado en su acercamiento teológico en particular.

En cuanto al reino del norte, se establece primero la extensión del reinado del rey en discusión, así como el lugar de residencia real. Aunque no se dice el nombre del lugar donde vivieron Jeroboam I y Nadab, se puede suponer que era Tirsa, ciudad cananea conocida por su belleza que fue convertida en la capital israelita en los días de Baasa (1 R. 15:21, 33; 16:6) y siguió siéndolo hasta que Omri cambió el gobierno a Samaria después de seis años de reinado. Habiendo establecido el reinado en consideración, el compilador condena formalmente a cada monarca, con excepción de Salum, cuya conspiración, no obstante, no pasa del todo inadvertida. En general, se nombra al padre en vez de la madre del rey, aunque esto no rige en el caso de Zimri (1 R. 16:11) y de Omri (1 R. 16:23). En el caso de Jehú no se emplea una introducción estereotipada (2 R. 9:6ss).

La fórmula de conclusión sigue en gran medida el mismo patrón para los reinos del norte y del sur. Generalmente se refiere a fuentes tales como las crónicas de los reyes de Judá e Israel, y contiene una declaración de la muerte en el sentido de que el rey en referencia "durmió con sus padres." Sin embargo, si el rey moría en forma violenta se omitía la frase "y durmió," como en el caso de Joás (2 R. 12:21). Aunque el lugar de sepultación se menciona usualmente, como ocurre con Jerusalén para Roboam (1 R. 14:31), en el caso de Ezequías (2 R. 20:21) y Joacim se omite la mención del lugar de sepultación. A menos que el rey fuese sucedido por un usurpador, como ocurría en el reino del norte, el relato afirma que su hijo reinó en su lugar.

Aunque las razones para la condenación de un rey en particular varían algo en cada caso, estaban en armonía con el punto de vista teocrático y de lealtad al pacto del compilador. Roboam fue castigado por su mala conducta general y por alentar la difusión de los lugares altos cananeos en la tierra. Las referencias a los santuarios para peregrinaciones en el reino del norte, en Betel y Dan son igualmente despectivas al describirlas como "el camino de Jeroboam" o "los pecados con que hizo pecar a Israel" (cf. 1 R. 15:26, 34; 16:9). Los reyes israelitas fueron condenados como grupo por la observación amplia de que ellos hicieron lo malo ante los ojos de Jehová, aunque en el caso de Jehú (2 R. 10:29–31), Joram (2 R. 3:2) y Oseas (2 R. 17:2), la crítica se modifica un tanto.

La acusación contra algunos de los reyes se produce debido a que veneran divinidades extranjeras, y esta falta se describe en general como "el camino de los reyes de Israel" (2 R. 16:3) o el "camino de la casa de Acab" (2 R. 8:27). Entre

los reyes que caen en esta condenación se cuentan Acab (1 R. 16:31-33), Ocozías de Israel (1 R. 22:53), Joram (2 R. 8:18), Ocozías de Judá (2 R. 8:27), Acaz (2 R. 16:2-4), Manasés (2 R. 21:2-9), y Amón (2 R. 21:20-22). Solamente Ezequías (2 R. 18:3-7) y Josías (2 R. 22:2) recibieron elogios sin reservas por la supresión de los lugares altos y por la reforma general del culto. Recibieron una apobación con reservas Asa (1 R. 15:11-14), Josafat (1 R. 22:43), Joas (2 R. 12:2s.). Azarías (2 R. 15:3s.), y Jotam (2 R. 15:34s.), siendo la principal causa de la queja el no haber quitado los lugares altos en los cuales el pueblo estaba acostumbrado a sacrificar y a quemar incienso.[4]

2. *Las tres fuentes nombradas.* Hay tres fuentes que son realmente mencionadas por nombre en Reyes, la primera de las cuales es el "Libro de los Hechos de Salomón" (1 R. 11:41). Aunque es naturalmente imposible, dada la naturaleza más bien general de la referencia, estar seguros de su contenido, parece obvio que comprende anales contemporáneos, material biográfico y extractos de registros en los archivos del templo. Una reconstrucción de la fuente sugeriría que relataba el casamiento de Salomón con la princesa egipcia (1 R. 3:1), el sueño de Salomón en Gabaón (1 R. 3:4-15) y el juicio sabio (1 R. 3:16-28), así como una serie de listas, probablemente tomadas de los archivos de la corte, incluyendo un catálogo de funcionarios de la corte (1 R. 4:1-6) y de gobernadores provinciales (1 R. 4:7-19, 27s.). Hay dudas respecto de las listas si vienen o no de la biografía de Salomón, como Oesterley y Robinson sugieren,[5] dado que son primariamente de naturaleza administrativa.[6]

Otras tres importantes secciones comprenden probablemente el tratado con Hiram de Tiro y los preparativos para la edificación del templo (1 R. 5:1-18; 5:15-32 Heb.), la construcción del templo y del palacio real (1 R. 6:1-7:51) y la dedicación del templo (1 R. 8:1-66). Este material bien podría haber sido derivado de los archivos del Templo, y probablemente no tenían relación directa con alguna supuesta biografía de Salomón. Indudablemente la fuente incluía además los demás tratos de Salomón con Hiram (1 R. 9:11-14), la construcción de Millo (1 R. 9:23-25),[7] la sabiduría de Salomón y la visita de la Reina de Saba[8] (1 R. 9:26-10:29), y posiblemente una historia de dos enemigos de Salomón (1 R. 11:14-25). La fuente incuestionablemente contiene algún material histórico de gran valor y aunque la descripción de la sabiduría de Salomón ya había adquirido un tono

legendario, el "Libro de los hechos de Salomón" estaba ciertamente basado en antiguas y fidedignas tradiciones de archivo.

La segunda fuente nombrada es la del "Libro de las Crónicas de los Reyes de Israel" (1 R. 14:19-2 R. 15:31), y abarca los acontecimientos desde el reinado de Jeroboam I hasta el de Peka, haciéndose referencia a la fuente en diecisiete ocasiones diferentes. La expresión "El Libro de las Crónicas" significa literalmente "registro de los hechos corrientes," y era la designación técnica de los registros oficiales de los sucesos políticos significativos y eran tenidos en forma segura en los archivos del estado. Referencias tales como las que se hacen a los "hechos de Jeroboam" (1 R. 14:19), la conspiración de Zimri (1 R. 16:20), la actividad de edificación de Acab (1 R. 22:39), y el conflicto entre Joas y Amasías de Judá (2 R. 13:12) muestran la naturaleza cronista de la fuente, que probablemente contenía todo lo que era memorable en el reinado de cada rey, en conformidad con el patrón general de la sociedad contemporánea en el Antiguo Cercano Oriente.

La tercera fuente citada en Reyes es designada como "El Libro de las Crónicas de los Reyes de Judá" (1 R. 14:29-2 R. 24:5), y comprende eventos desde el tiempo de Roboam hasta el reinado de Joaquín, y se le cita quince veces en total. De esta fuente es posible derivar información adicional acerca de todos los reyes de Judá, salvo Ocozías, Joacaz, Joacín y Sedequías. No contenía referencias a Atalía, que usurpó el trono de Judá reteniéndolo durante siete años (2 R. 11:1ss.). La omisión de una referencia a la fuente en el caso de tres de los cuatro últimos reyes de Judá puede deberse al hecho de que en ninguno de esos casos se registró la muerte ni la sepultación de ellos. Las referencias a las actividades de construcción de Asa (1 R. 15:23), las guerras de Josafat (1 R. 22:45), y la conducta de Ezequías (2 R. 20:20), muestran claramente el carácter analítico de esta fuente, e indican que comprende registros de la corte que estaban depositados en los archivos reales de Jerusalén.

3. *Otras fuentes posibles.* Aparte de estas tres fuentes escritas, bien pudo haber otras de las cuales el compilador tomó información. Las memorias de la corte de David se concluyen en los primeros dos capítulos de Reyes, y este material es de gran valor histórico, como se ha observado anteriormente, dado que viene de un período que no es posterior a la segunda mitad del siglo diez A. C. Tal vez sea posible postular la existencia de tres ciclos de tradición acerca de Elías, Eliseo y Acab, que podrían dar un buen caudal de información para ese período en

particular. En relación con esto, es interesante notar que las historias de Elías (1 R. 17-19, 21; 2 R. 1), que se ven interrumpidas por el relato de la guerra de Acab contra los sirios, están firmemente arraigadas en la historia del reino del norte, y la obra del profeta se describe con gran detalle. De los problemas morales y teológicos con que tuvo que tratar Elías los más importantes son la cuestión del monoteísmo (1 R. 18:21ss),[9] la revelación de Dios (1 R. 19:9ss.), las responsabilidades del oficio profético (1 R. 19:14-17), y las cuestiones éticas involucradas en el incidente de Nabot (1 R. 21:1ss.). El ciclo lo completa el relato de la traslación de Elías, proeza lograda muy probablemente por medio de un tornado.

Hay un ciclo de tradición que, aunque surge del mismo entorno general, y parece haber sido independiente del de Elías,[10] puede ser asociado con Eliseo (2 R. 2-13). Mientras el ministerio de Elías tiene importantes insinuaciones políticas, el de Eliseo se extendió a un área más extensa para tomar conocimiento de las necesidades de grupos religiosos y de individuos por igual. Eliseo surge como un vidente que está en la tradición general de Samuel y que, como su distinguido predecesor, acudió en ayuda del rey y del campesino sin discriminación específica. Ejerció un ministerio como cabeza de las ligas proféticas de su tiempo, y estuvo involucrado en milagros y hechos maravillosos a nivel individual y nacional. En cuestiones militares, el ciclo presenta el relato de las guerras contra Mesa, rey de Moab (2 R. 3:4-27), y del conflicto con Siria (2 R. 6:8-7:20). Estas secciones revelan una estrecha afinidad en su relación con la tendencia real de los eventos históricos, hecho que también es evidente en los relatos acerca de la ascensión al trono de Hazael (2 R. 8:7-15), la revolución de Jehú (2 R. 9:1-10:36), y la muerte de Eliseo (2 R. 13:14-19).

El tratamiento dado al grupo de historias relacionadas con Eliseo es de particular interés debido a la forma en que el autor entreteje la mayoría de ellas (2 R. 3:1-9:28) con el relato del reinado de Joram, segundo hijo de Acab, rey de Israel. Las historias de Eliseo no han sido conservadas en un orden cronológico preciso, y dado que el autor de Reyes deliberadamente suprimió el nombre del rey israelita en el ciclo de Eliseo, no es seguro cuántas de ellas pertenecen al reinado de Joram. La supresión del nombre de este hombre ha sido tomada por muchos estudiosos como que significa que en la mente de Eliseo la nación ya había sido rechazada por Dios debido a que no logró implementar la suprema demostración de monoteísmo dada por Elías en el Monte Carmelo. Si este es realmente el caso,

parece que la tarea de Eliseo fue preparar un remanente justo que en conformidad con la promesa divina a Elías (1 R. 19:18), sería dejado en Israel.

Los episodios que registran la vida y el ministero de Eliseo son los siguientes: (1) su llamado (1 R. 19:19-21); (2) su adopción del papel de Elías (2R. 2:1-18); (3) un hecho milagroso de beneficencia (2 R. 2:19-22; cf. Ex. 15:22-25); (4) juicio contra los escarnecedores (2 R. 2:23-25); (5) campaña contra reyes moabitas (2 R. 3:1-27); (6) milagro obrado en favor de una viuda (2 R. 4:1-7; cf. 1 R. 17:8-16); (7) Eliseo y la sunamita (2 R. 4:8-37; cf. 1 R. 17:8-24); (8) dos incidentes en Gilgal (2 R. 4:38-41, 42-44); (9) curación de Naamán (2 R. 5:127); (10) el hacha (2 R. 6:1-7); (11) Eliseo como consejero de reyes (2 R. 6:8-23); (12) Eliseo como libertador de la nación (2 R. 6:24-7:20); (13) continuación del relato de la sunamita (2 R. 8:16; esto podría ir antes de 2 R. 5:1-27); (14) tres relatos que muestran a Eliseo tratando cuestiones de estado (2 R. 8:7-15; 9:1-13; 13:14-19); y (15) muerte de Eliseo y un milagro post-mortem (2 R. 13:20-21).

Es difícil decir en qué medida es posible que haya existido una fuente sobre Acab (1 R. 20; 22:1-38) independiente del ciclo de Elías. Es verdad que estos pasajes difieren de de los relatos de Elías considerablemente en su representación de Acab, aunque esto podría explicarse por lo menos en parte observando que su interés primario estaba en las guerras con los sirios y no en los problemas teológicos del profetismo contemporáneo. El material acerca de Acab interrumpe la continuidad de los relatos sobre Elías, pero, sin embargo, está entretejido estechamente con las tradiciones proféticas del reino del norte, que contiene un relato de la disputa entre Acab y un profeta anónimo (1 R. 20:35-43) y la controversia con Micaías el hijo de Imla (1 R. 22:5-28). Una característica resaltante en los relatos sobre Acab es su actitud de enemistad reconocida contra los sirios (1 R. 20:42).

Aunque es posible considerar los relatos que tratan de Elías, Eliseo y Acab como constituidos originalmente por fuentes separadas, se debe reconocer también que podrían constituir elementos de una sola fuente profética en que los relatos acerca de las actividades de ciertos profetas se encontraban reunidos. Otra evidencia en apoyo de esta opinión se puede presentar por la presencia en Reyes de lo que podría ser descrita como una "fuente Isaías." La estructura de este material comprende una formula introductoria (2R. 18:1-12), el contenido principal de la fuente misma (2 R. 18:13-10:19), y una breve conclusión (2 R. 20:20s.). La sección central aparece casi palabra por palabra en Isaías 36-39, razón por la que se le da esta designación a la fuente. Si este material fue escrito por

Isaías mismo, o si fue derivado de una colección de relatos existentes que describen los sucesos del siglo octavo A. C., desde luego, no puede saberse con certeza. Si lo segundo fuese el caso, suministraría otra fuente más para que el autor de Reyes usase como base de su composición histórica. La referencia, en 2 Crónicas 32:32 podría bien indicar que hubo dos fuentes separadas que tratan del mismo período general, aunque quizás desde una perspectiva distinta. La inferencia parece ser que las fuentes seculares se apoyaron en cuanto a información en la "visión" de Isaías.

La medida en que los relatos de la actividad profética independiente constituyen una fuente separada, según lo afirman Szikszai[11] y otros, es discutible. Siguiendo el ejemplo del Cronista, que estaba claramente familiarizado con dieciséis fuentes proféticas para la historia de los reyes,[12] Montgomery y Gehman adoptaron la palabra *midrash* para el resto de las historias proféticas del reino del norte.[13] Estas incluyen las profecías de Ahías silonita (1 R. 11:29-39; 14:1-8) y su cumplimiento (1 R. 12:15; 15:29), los dichos de Semaías (1 R. 12:21-24), y la condenación del altar en Betel por un profeta anónimo (1 R. 12:32-13:34) que anunció el nacimiento de Josías (1 R. 13:2) unos 300 años antes del hecho. Otra profecía anónima relacionada con el reino del sur es altamente crítica de Manasés, y conoció la caída de Jerusalén (2 R. 21:7-15).

Montegomery y Gehman adoptaron un punto de vista más bien bajo de la historicidad de tales relatos, y tienden a pensar de todo el material profético de Reyes en términos de una historia política del reino del norte.[14] Aunque se reconoce la existencia de ciclos para Elías y Eliseo, se considera el conjunto como una serie continua de documentos proféticos, interrumpidos solamente por ciertos rubros cronistas, y extendiéndose desde 1 Reyes 17 a 2 Reyes 10.

Es posible tener un punto de vista razonablemente claro de las fechas de la mayoría de las fuentes sugeridas anteriormente. Los anales de la corte de David probablemente estuvieron en forma escrita no más después de la segunda mitad del siglo diez A. C. mientras la fuente salomónica sin duda pudo haber cristalizado a principios del siglo noveno A.C. Para las crónicas de los reyes de Israel una fecha en las proximidades del año 724 A. C. pondría sus compilaciones justo antes de la caída de Samaria, mientras el material para el reino del sur probablemente se haya compilado hacia el año 590 A. C. Si se postula con éxito una fuente separada para Acab, bien podría haber surgido a fines del siglo nueve A. C., y la que comprende el tiempo de Isaías, no más allá de medio siglo

después de los hechos descritos. Es difícil decir precisamente cuándo cristalizaron los materiales proféticos, pero parece haber poca razón para separar los relatos históricos del tiempo en que los hechos transcurrieron.

C. OPINIONES DE LA CRITICA EN CUANTO A REYES

Los estudiosos liberales modernos han estado virtualmente de acuerdo en que hubo dos ediciones "deuteronómicas" de Reyes, una hacia el año 600 A. C., poco después de la muerte del Rey Josías,[15] seguida por una revisión más completa hacia el año 550 A. C., la que se ha tenido por parte de una forma mayor de actividad editorial que ha tenido que ver con el material desde Génesis hasta Reyes. Gustav Hölscher sostiene que hubo un libro de los Reyes pre-deuteronómico, tal como ocurrió en el caso de Samuel[16] y siguiendo el patrón de la crítica del Pentateuco sostiene que se pueden encontrar en la obra las fuentes J y E. Esta opinión extrema también la sustenta Benzinger,[17] y aun cuando Eissfeldt observa que no hay pista alguna para desenredar las posibles hebras y seguir las fuentes críticas del Pentateuco,[18] él mismo se aferra a una edición pre-deuteronómica de Reyes, elementos constituyentes de la cual comprenden sus fuentes L, J, y E.[19] Smend sigue una línea igualmente independiente de análisis, en el cual ve sus propias fuentes J^1 y J^2 en la edición primera de los Reyes.[20] Sin embargo, H. H. Rowley fue mucho más cauteloso y se contentó con pensar en un libro de Reyes escrito antes de la caída de Jerusalén el año 587 A. C.[21]

Sin embargo, hay algunos problemas relacionados con esta opinión, uno de los cuales tiene que ver con el hecho de si el autor escribió antes o después de la muerte de Josías el año 609 en Meguido. Pfeiffer sostiene que el escritor conoció este acontecimiento pero que lo pasa por alto deliberadamente,[22] y si este fuera realmente el caso, como Snaith ha señlado, destruiría toda la tesis del autor de que los que obedecen las leyes deuteronómicas tienen larga vida y prosperan.[23] Para compensar esta dificultad Bentzen propuso que el libro original había terminado en 2 Reyes 23:28 pero no incluyó la última parte del versículo 25 ni los versículos 26 y 27 de ese capítulo.[24] Pero si se ha de postular una obra original de esa naturaleza, sería mucho más satisfactorio suponer que el autor compiló su material antes de la muerte de Josías, es decir, hacia el año 610 A. C. Se piensa que un segundo editor interpoló una serie de cuentos del norte en el libro original, y que estos consistían principalmente en ciclos proféticos. Presumiblemente este

individuo llevó a cabo sus actividades después del año 581 A. C., puesto que conoce la exaltación del exiliado Joaquín (2 R. 25:27-30), y antes de la captura de Babilonia por Ciro el año 539 A. C. Mientras se supone que el primer autor estuvo preocupado principalmente con el culto en los lugares altos, el segundo refleja la preocupación por los judíos exiliados, y está mucho más involucrado en cuestiones relacionadas con la idolatría.[25] Se piensa que los pasajes de Reyes atribuibles a esta actividad editorial tardía incluyen: 1 Reyes 4:20-26; 11:14-40; 12:1-24; 2 Reyes 13:22-25; 14:25-27; 17:7-20; y 21:13s. Pfeiffer pretende que algunas glosas surgieron de un período tan tardío como el siglo segundo A. C.[26]

La gran medida del desacuerdo entre los que aceptan el postulado de los dos editores deuteronómicos es un indicio de la debilidad básica de la teoría. Otra deficiencia grave consiste en la suposición básica de que es posible encontrar las fuentes ficticias del Pentateuco J y E, con todas sus variantes, en Reyes y por lo tanto atreverse a relacionar la compilación de la obra al desarrollo de la recopilación de J, E y D. El libro suministra sus propias conclusiones, por cierto, explícitas e implícitas, y gran parte de la confusión en los círculos críticos ha surgido debido a que este hecho sencillo no ha sido reconocido. Otras dificultades ha surgido de la suposición de que se necesitó uno o más editores para dar forma a la obra en algo que representase el punto de vista deuteronómico. Esto también ha sido una fuente de considerable error, dado que Reyes representa un punto de vista considerablemente diferente, como se ha mostrado anteriormente.[27]

Es muy probable que las opiniones de Noth acerca de la compilación y fecha de Reyes esté más cerca de la realidad.[28] Según él un solo autor es responsable de la obra, la cual es parte de una recopilación que se extiende desde el principio de Deuteronomio hasta el final de Reyes. Su material lo toma de los anales oficiales, e incorpora una cantidad de historias recogidas en el norte y en el sur de Palestina, y compiló su obra hacia el año 550 A. C. Si esta conclusión es sustancialmente correcta, como le parece al que esto escribe, parece no haber lugar para la opinión, comúnmente sustentada por los liberales, que la sección que trata de la liberación de Joaquín de la prisión fue añadida a modo de nota final, y que el libro fue completado en su forma original en fecha muy anterior. En forma similar, si se supone que toda la obra estaba escrita hacia el año 550 A. C., cuando el autor habría tenido amplia oportunidad para reflexionar en las causas de la interrupción de la monarquía, no hay necesidad alguna de postular la existencia de dos recensiones "deuteronómicas," o suponer que el segundo de estos dos editores

fue enfrentado con la tarea de resolver el enigma teológico planteado por la muerte de Josías en forma prematura.

En este punto de la cuestión en general, es importante que el lector tenga claro el significado correcto de la palabra "deuteronómico." Según lo utilizan los críticos liberales, se refiere a uno que estuvo asociado en alguna forma con el grupo de reforma nacional que, según las teorías críticas, fue responsable de la producción de Deuteronomio en el siglo séptimo A. C. Así, en base a una doble recensión de Reyes; el primer editor sin duda estaba entre los que unificaron las dispares fuentes J, E y D, y participó en la edición de libros tales como Josué, Jueces, y Samuel. El segundo editor deuteronómico escribió en el espíritu reformador de su precursor, pero estaba preocupado con la idolatría de la nación, como corresponde a uno que ha estado sufriendo sus consecuencias, más que de las ceremonias cúlticas en los lugares altos o de las razones para la ruptura entre los reinos del norte y del sur.

Según se emplea en este sentido, la palabra "deuteronómico" vicia toda la cuestión crítica de la autoría de Reyes al incurrir en petición de principio, dado que supone que alguien estrechamente relacionado con la compilación de Deuteronomio es responsable de la producción de Reyes. Puesto que jamás ha sido probado más allá de toda duda que Deuteronomio fue compuesto en tiempos del rey Josías, este uso de la palabra "deuteronomista" involucra un acercamiento esencialmente artificial a la historia de la nación y del canon hebreo, y oscurece el progreso de la recopilación Josué a Reyes imponiéndole los falsos valores de una teoría evolucionista monolineal wellhausenista.

La palabra "deuteronómico" puede ser aplicada en forma irreprochable a Reyes en el sentido de que el autor reconoce, al igual que Moisés (Dt. 28:1ss.), que la obediencia a Dios trae bendición, mientras la desobediencia trae la calamidad. Sin embargo, esta observación constituye solamente una de las facetas de la relación basada en el pacto que el autor de Reyes emplea como su norma de evaluación. Su preocupación fundamental era demostrar que la base por la cual Dios juzga la actividad humana en el proceso continuo de la historia es absoluta. Cualquier consideración de las lecciones que se debe aprender de la historia está subordinada a la exaltación del ideal del Pacto como norma final e inviolable, a la luz del cual deben ser evaluados los hechos de hombres y naciones. Por cierto, esto no quiere decir que haya alguna contradicción básica entre los acercamientos de Deuteronomio y el de los libros de los Reyes. Sin embargo, hay una significativa diferencia de énfasis en las dos obras, y este hecho solo debiera ser suficiente para

disuadir una atribución a la ligera del epíteto "deuteronómico" a la obra del autor de Reyes.

D. EL MATERIAL DE REYES—PROBLEMAS CRONOLOGICOS

La cronología de la monarquía dividida, hasta un tiempo reciente, presentaba muchas dificultades a los estudiantes de este período de la historia hebrea.[29] Partiendo de una comparación de listas de reyes, de textos históricos y de las listas *limmu* y epónimas asirias,[30] fue posible establecer algunos puntos fijos en la cronología hebrea, tal como el año 853 A. C. como fecha de la batalla de Qarqar, y la ascensión al trono de Ocozías en Israel después de la muerte de Acab ese mismo año. Sin embargo, persistieron algunas dificultades cronológicas, y fue solamente en 1951, cuando Thiele publicó su obra clásica sobre el tema,[31] que casi todas las cuestiones problemáticas, con la posible excepción del reinado de Peka en Israel, fueron resueltas satisfactoriamente.

El acercamiento de Thiele fue superior al de muchos predecesores en ese campo en que se basó firmenente en los métodos computacionales de los escribas del Antiguo Cercano Oriente. Pudo demostrar que se habían utilizado diferentes tipos de sistemas de llevar cuentas en los diversos períodos de la historia de los reinos del norte y del sur, lo que naturalmente tuvo una influencia importante en la compilación de las diversas listas. Así, en el tiempo del cisma, Israel seguía un método de computación del año de no ascensión y siguió haciéndolo así hasta el final del siglo noveno A. C., cuando se produjo un cambio hacia el sistema del año de ascensión de Mesopotamia, siendo retenido este método a lo largo de la historia del reino del norte. Por otra parte, Judá empleó el sistema de computación por el año de ascensión hasta mediados del siglo noveno A. C., cambiando, después de ese tiempo, al sistema del año de no ascensión.

Los reinos desde Joram (848-841 A. C.) hasta Joas (835-796 A. C.) fueron computados según el último padrón, pero con el reino de Amasías (796-767 A. C.) la cronología se volvió al método de computación del año de ascensión, siguiendo este modelo hasta el tiempo del exilio.[32] Brevemente, comenzó la monarquía dividida cuando Israel usaba el sistema del año de no ascención, mientras que Juda empleaba los padrones del año de ascensión de Mesopotamia. Desde fines del siglo noveno A. C. hasta la caída de Samaria, Israel adoptó el método de computación del año de ascención, mientras Juda abandonó este

procedimiento alrededor de 850 A. C. por utilizar el sistema de no ascención por medio siglo antes de regresar por fin al metodo del año de ascensión.

El gran mérito de este acercamiento está en el hecho de que Thiele permite que los antiguos relatos canónicos testifiquen desde su propia posición, y no desde la posición *a priori* de los críticos liberales del siglo diecinueve, que casi unánimemente sostuvieron la total carencia de valor del material como para poder construir algún esquema cronológico sano, y cuyos esfuerzos en ese sentido demostraron ser lamentablemente inadecuados.[33] Sin embargo, lejos de confirmar esta posición extrema, la obra de Thiele ha mostrado que los pasajes comúnmente considerados como obvias revelaciones de descuido, si no de una absoluta ignorancia, por parte de los antiguos historiadores hebreos, en realidad son de un contenido completamente fidedigno. Como W. A. Irwin observa en una introducción a *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings,* es una cuestión de primerísima importancia aprender que los libros de los Reyes son fidedignos precisamente en los mismos rasgos que anteriormente provocaban mofas.[34]

Como sugieren Kitchen y Mitchell, solo es necesario hacer leves modificaciones a la posición establecieda por Thiele.[35] Así el sincronismo de 2 Reyes 17:1, donde el año doce de Acaz se hace coincidir con la ascensión de Oseas de Israel; 2 Reyes 18:1, donde el tercer año de Oseas marca la ascensión de Ezequías de Judá; y 2 R. 18:9s., donde los años cuarto y sexto de Ezequías se sincronizan con los años de reinado solo, como Thiele supuso, sino en cambio como una continuación del sistema de corregencia que encontró su expresión primero en el breve reinado conjunto de Salomón con su padre David (1 R. 1:33ss.).

Así Acaz fue corregente con Jotam por un período de doce años, y Ezequías con Acaz por unos trece años. El período desde el tiempo de Ezequías hasta el reinado de Joaquín se puede calcular en forma exacta, y termina con la captura de Jerusalén el dos de Adar, año 597 A. C. Pero desde ese punto existe alguna incertidumbre en cuanto a la forma exacta en que se computaba el año civil, así como los años de reinado de Nabucodonosor y Sedequías en 2 Reyes 24:18ss. y Jeremías 52:1ss. Así, mientras Thiele prefiere una fecha en el año 586 A. C. para la caída de Jerusalén,[36] Albright pone el evento el año 587 A. C.[37]

La cronología de la monarquía dividida, siguiendo a Kitchen y Mitchell, se da en la tabla siguiente.

Israel	Judá
Jeroboam I 931/30–910/09	Roboam 931/30-913
Nadab 910/09-909/08	Abiam 913/911/10
Baasa 909/08-866/85	Asa 911/10-870/69
Ela 886/85-885/84	
Zimri 885/84	
[Tibni 885/84-880]	
Omri 885/84-874/73	
Acab 874/73-853	Josafat 870/69-848 (Corregente desde 873/72)
Ocozías 853-852	
Joram 852-841	Joram 848-841 (Corregente desde 853)

Jehú 841-814/13	Atalía 841-835
Joacaz 814/13-798	Joas 835-796
Joas 798-782/81	Amasías 796-767
Jeroboam II 782/81-753 (Corregente desde 793/92)	Azarías (Uzías) 767-740/39 (Corregente desde 791/790)
Zacarías 753-752	
Salum 752	
Manahem 752-742/41	
Pecaías 742/41-740/39	Jotam 740/39-732/31 (Corregente desde 750)
Peka 740/39-732/31 (Sus años se cuentan desde 752)	
Oseas 732/31-723/22	Acaz 732/31-716/15 (Corregente desde 744/43;

socio principal desde 735)

Caída de Samaria
722

Ezequías
716/15-687/86
(Corregente desde 729)

Manasés
687/686-642/41
(Corregente desde 696/95)

Amón
642/41-640/39

Josías
640/39-609

Joacaz
609

Joacim
609-597

Joaquín
587

Sedequías
597-587

En la cronología Tibni está entre corchetes para indicar que él (originalmente quizás llamado Tabni) es uno de los tres comandantes de ejército del siglo nueve A. C. que luchó por obtener el control del trono de Israel después de la caída de la dinastía de Baasa, de corta duración. Después de la derrota de Zimri, el victorioso Omri entabló una guerra civil contra Tibni por unos cuatro años, y cuando terminó

este período con la muerte de Tibni, Omri ascendió al trono del reino del norte el año 885/84 A. C.

El texto hebreo de Reyes contiene numerosas corrupciones, y para su reconstrucción la LXX es una valiosa ayuda, puesto que aunque es más corta que el TM, preserva variantes más confiables y en general puede decirse que se basó en una forma del hebreo más pura que el texto ahora existente. De las cuevas de Qumrán se recuperaron fragmentos de los libros de los Reyes, y parece apoyar el punto de vista de que una vez existió un texto hebreo que en su mayor parte estaba más cerca del que sirvió base a la LXX que del que sirvió para el TM, y que en algunos casos era superior a ambos. Lo que parece ser un segundo relato de la división del reino fue interpolado después de 1 Reyes 12:24 de la versión LXX. Narra acontecimientos relacionados con la muerte de Salomón y el reinado de Roboam, y suministra un relato de la rebelión de Jeroboam con alguna repetición de materiales de 1 Reyes 11 y 12. Swete sostiene que esta interpolación constituye una segunda recensión, y distinta, de la historia de la división, quedando juntamente con la primera en un original hebreo.[38] Sea cual fuere el valor de este relato en particular, no hay dudas que la LXX y ocasionalmente la recensión Luciánica de ella son indispensables para estudios textuales en los libros de Reyes.

Literatura Suplementaria

Burkitt, F. C. *Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquila.* 1897.
Church, B. P. *The Israel Saga.* 1932.
Honor, L. A. *Sennacherib's Invasion of Palestine.* 1926.
Jepsen, A. *Die Quellen des Königsbuches.* 1956.
Klamroth, E. *Lade und Tempel.* 1932.
Mahler, E. *Biblische Chronologie und Zeitrechnung der Hebräer.* 1887.
Milligan, W. *Elijah: His Life and Times.* Sin fecha.
Slotki, I. W. *Kings I and II.* 1950.
Wallace, R. S. *Elijah and Elisha,* 1957.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: NOVENA PARTE. CAPITULO IV.
LOS LIBROS DE LOS REYES

[1] J. C. J. Waite, *NBD*, p. 697; J. Gray, *I and II Kings: A Commentary* (1963), p. 12.

[2] S. Szikszai, *IDB*, III, p. 35.

[3] *DILOT*, pp. 200ss.

[4] Cf. *YIOT*, p. 194s.; N. H. Snaith, *IB*, III, pp. 9s.; S. Szikszai, *IDB*, III, p. 30.

[5] *IBOT*, p. 94.

[6] Cf. W. F. Albright, *JPOS*, V (1925), pp. 17ss.; *WBA*, p. 130.

[7] Cf. *LAP*, p. 150.

[8] Cf. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible* (1934), p. 180; S. Perowne, *PEF Quarterly State.*(1939), pp. 199ss.; E. Ullendorf, *BJRL*, XLV, No. 2 (1963), pp. 486ss.

[9] Cf. H. H. Rowley, *BJRL*, XLIII (1961), pp. 190ss., *Men of God* (1963), pp. 37ss.

[10] Cf. *OTFD*, p. 176.

[11] S. Szikszai, *IDB*, III, pp. 33s.

[12] E. L. Curtis y A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (1910), p. 21.

[13] J. A. Montgomery y H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (1951), pp. 41s.

[14] *Ibid*., p. 41.

[15] Cf. *PIOT*, pp. 377s.

[16] G. Hölscher en H. Schneidt (ed.), *Eucharist. für H. Gunkel* (1923), I, pp. 158ss.

[17] I. Benzinger, *Jahwist und Elohist in den Königsbüchern* (1921).

[18] O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, p. 150; *ETOT*, pp. 287ss.

[19] O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, pp. 335ss.

[20] R. Smend, *ZAW*, XXXIX (1921), pp. 181ss.

[21] H. H. Rowley, *The Growth of the OT*, p. 73; Cf. J. Gray, *I and II Kings*, pp. 13ss.

[22] *PIOT*, p. 378.

[23] N. H. Snaith, *IB*, III, p. 11; *OTMS*, p. 103.

[24] A. Bentzen, *Introduction to the OT*, II, p. 100.

[25] N. H. Snaith, *IB*, III, p. 11.

26 *PIOT*, p. 412.

[27] En contaste con J. A. Montgomery y H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 44, *et al.*

28 M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, pp. 66ss.

29 En cuanto a estudios previos representativos, véase E. Krey, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XX (1877), pp. 404ss.; A. Kamphausen, *Die Chronologie der Hebraïschen Könige* (1883); F. Rühl, *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, XII (1895), p. 44ss; E. König, *ZDMG*, LX (1906), pp. 606ss.; E. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie* (1916); M.Thilo, *Die Chronologie des AT* (1917); A. M. Kleber, *Biblica*, II. (1921), pp. 3ss., 170ss,; J. Morgenstern, *HUCA*, I (1924), pp. 3ss., X (1935), pp. 1ss., *JBL*, LIX (1940), pp. 385ss.; W. J. Chapman, *HUCA*, II (1925), pp. 57ss., VIII-IX (1931–32), pp. 151ss.; T. H. Robinson, *The Decline and Fall of the Hebrew Kingdoms* (1926), pp. 228ss.; J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda, und die Quellen des Rahmen der Königsbücher* (1929); S. Mowinckel, *Acta Orientalia*, X (1932), pp. 161ss.; W. F. Albright, *JBL*, LI (1932), pp. 77ss., *BASOR*, No. 87 (1942), pp. 23ss., No. 88 (1942), pp. 28ss., No. 100 (1945), pp. 16ss., *BPAE*, pp. 116s.; R. de Vaux, *RB*, XLV (1934), pp. 512ss.; S. Smith, *Alalakh and Chronology* (1940); R. A. Parker y W. H. Duberstein, *Babylonian Chronology* (626 B.C.-A.D. 45 (1942); E. R. Thiele, *JNES*, III (1944), pp. 137ss.; M. Vogelstein, *Biblical Chronology I. The Chronology of Hezekiah and His Sucessors* (1944), *Jeroboam II-The Rise and Fall of His Empire* (1945).

30 Cf. A. Ungnad en E. Ebeling y B. Meissner (eds.), *Reallexikon der Assyriologie* (1938), II, pp. 412ss.

31 E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (1951, rev. en 1965).

32 *MNHK*, p. 38.

33 Cf. J. Wellhausen, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XX (1875), pp. 607ss.; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (1889), I, pp. 88ss., 558ss.; W. R.Smith, *Journal of Philology*, X (1882), pp. 209ss.;F. Bleek, *Einleitung in das AT* (1878), pp. 263s. A. Kamphausen reconoce algún sistema en los relatos, *Die Chronologie de hebräischen Könige* (1883), pp. 5ss.;F. Rühl, *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* (1895), pp. 44ss., *DILOT*, p. 189; *PIOT*, pp. 393ss.; E. L. Curtis, *HDB*, I, pp. 400ss.

34 *MNHK*, p. xxiii.

35 K. A. Kitchen y T. C. Mitchell, *NBD*, pp. 217ss.

36 *MNHK*, pp. 169ss.; cf. *BASOR*, No. 100 (1945), p. 22ss.; *Zondervan Pictorial Bible Dictionary* (1963), p. 169.

37 W. F. Albright, *BASOR*, No. 100 (1945), p. 22, No. 143 (1956), pp. 283ss.; *BPAE*, pp. 84, 116s.; cf. H. Tadmor, *JNES*, XV (1956), pp. 226ss.

38 H. B. Swete, *Introduction to the OT in Greek* (1900), p. 248; J. Gray, *I and II Kings*, p. 45.